ISSN 2091-0053

प्रज्ञा

Prajna

(विज्ञसमीक्षित अर्धवार्षिक शोधपत्रिका)

अङ्क १ पूर्णाङ्क ११९ २०७६ माघ - २०७७ असार

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान
कमलादी, काठमाडौँ

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

लक्ष्मण पन्थी

प्रज्ञा

[PRAJNA]

(विज्ञसमीक्षित शोधपत्रिका)

[Peer reviewed Journal]

अङ्क १ | पूर्णाङ्क ११९ | २०७६ माघ- २०७७ असार

प्रधान सम्पादक

प्रा.डा. गोपीन्द्र पौडेल

सम्पादक मण्डल

प्रा.डा. हेमनाथ पौडेल

प्रा.डा. रमेशप्रसाद भट्टराई

प्रा.डा. नारायणप्रसाद गौतम

कार्यकारी सम्पादक

डा. बालाकृष्ण अधिकारी

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रज्ञा
[PRAJNA]
(विज्ञसमीक्षित शोधपत्रिका)
[Peer reviewed Journal]

(अङ्क १, पूर्णाङ्क ११९, २०७६ माघ- २०७७ असार)

प्रकाशक :

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान
कमलादी, काठमाडौँ

मुद्रक :

प्रज्ञा छापाखाना
कमलादी, काठमाडौँ

कम्प्युटर सेटिङ :

रञ्जन घिमिरे

आवरण सज्जा :

वसन्तराज अज्ञात

मूल्य : रु. २५०/-

सम्पर्क ठेगाना :

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान
कमलादी, काठमाडौँ
email : adbalakrishna2036@gmail.com
office@nepalacademy.org.np
पत्रमञ्जूषा : २३०५८, काठमाडौँ
वेब साइट : www.nepalacademy.gov.np
फोन : ४२४१९२५ (प्रधान सम्पादक)
फ्याक्स : ०१-४२४१७८६

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सम्पादकीय

*प्रज्ञा*लाई विज्ञसमीक्षित शोधपत्रिकाका रूपमा प्रकाशन गर्न थालेपछि हामीले तेस्रो खुट्किलो टेकेका छौँ। विज्ञसमीक्षित शोधपत्रिकाका रूपमा *प्रज्ञा* प्रकाशन गर्नुको मूल कारण परिवर्तित समयपरिवेशसँग अनुकूलित हुनु र राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय जगत्‌मा देखापरेका अनुसन्धानका नवीनतम ढाँचालाई आत्मसात् गर्नु थियो। अर्थात्, बदलिँदो परिवेश र प्रक्रियाबाट हामी पृथक् रहनु सम्भव थिएन। त्यसो हुँदा नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानबाट प्रकाशन भइरहेका दर्जन बढी पत्रिकामध्ये सबैभन्दा लामो इतिहास (पाँच दशकको) बोकेको *प्रज्ञा*को गरिमा र ओजलाई समेत मध्यनजर राखेर समयानुकूल बनाउनु आवश्यक थियो। हामीले त्यही बदलिँदो परिवेशलाई पछ्याउने प्रयास गरेका हौँ।

समयसमयमा मानवजातिले प्राकृतिक एवं मानवनिर्मित सङ्कटको सामना गर्दै आएको छ। यसपटक अर्थात्, सन् २०२० को आरम्भसँगै विश्वव्यापी महामारीका रूपमा फैलिएको कोरोना भाइरस (कोभिड-१९) का कारण हामी पनि प्रभावित भयौँ, हुनु स्वाभाविक थियो। लामो समयको बन्दाबन्दी र कहरको अवस्थामा पनि नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानले सभा, गोष्ठी, सेमिनारलगायत भिडभाडमा सम्पन्न गरिने खुला कार्यक्रमबाहेक अनुसन्धान र प्रकाशनका कार्यलाई हरसम्भव निरन्तरता दिँदै आएको छ। यही प्रतिकूल परिस्थितिका बिचमा पनि हामीले *प्रज्ञा*लाई निरन्तरता दिएका छौँ।

*प्रज्ञा*को निरन्तरताको उद्देश्य परम्पराको निर्वाह मात्र होइन बरु यसको गरिमालाई अक्षुण्ण राख्दै मौलिक एवं विशिष्ट पहिचानलाई फराकिलो बनाउनु हो। यसनिम्ति *प्रज्ञा*को गुणात्मकता हाम्रो विशेष चासो र चिन्ताको विषय बनेको छ। *प्रज्ञा* बहुविषयक पत्रिका हुनाले भाषा, साहित्य, संस्कृति, दर्शन तथा सामाजिक शास्त्रलगायत नेपाली वाङ्मयका सबैजसो विषय र विधालाई आत्मसात् गर्नु यसको मौलिक वैशिष्ट्य हो। यसको यही मौलिक वैशिष्ट्यलाई हृदयङ्गम गरी *प्रज्ञा*मा सम्बन्धित विषयक्षेत्रका समसामयिक एवं सान्दर्भिक पक्षको गहन एवं गम्भीर विमर्श होस् भन्ने हाम्रो मनसाय हो। *प्रज्ञा*मा समावेश गरिने अनुसन्धानमूलकं लेखमा विषयगत विविधताका साथै समसामयिक विषयको ओजपूर्ण प्रस्तुति आवश्यक हुन्छ। अनुसन्धेय विषयको गम्भीरता, विषयलाई पर्गेल्न

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सक्ने तर्कसङ्गत विश्लेषण क्षमता, सामग्री सङ्कलन र तिनको उपयुक्त व्यवस्थापनमा रहने चुस्तता, नवीन विषयको प्रतिपादनका साथै त्यसमार्फत नवीन मूल्यको उपस्थापन तथा अध्येय विषयको अर्थापन र सत्यापन महत्त्वपूर्ण पक्ष हो। उदात्त विचार र सघन प्रस्तुतिले पाठकीय प्रभाव छोड्ने हुँदा त्यसतर्फ विज्ञ लेखकहरू सचेत हुनु आवश्यक छ। यसनिम्ति आफ्ना आलेखको गुण र मूल्यप्रति चनाखो रहन हामी विद्वान् अनुसन्धाताहरूमा विशेष अनुरोध गर्दछौँ। *प्रज्ञा*को ओज र गरिमालाई बचाउने दायित्व हामी सबैको हो। प्रज्ञाको गरिमा अनुसन्धाताको पनि गरिमा हुनाले एउटै लेखमार्फत हामीले दोहोरो उत्तरदायित्व संवहन गरिरहेका हुन्छौँ। तसर्थ *प्रज्ञा*को र हाम्रो आफ्नै गरिमालाई उँचो बनाउने कौशल एवं साधना हामीमा नै विद्यमान हुनाले त्यसको कलात्मक एवं युक्तिपूर्ण प्रयोगतर्फ हामी सचेत हुनु आवश्यक छ।

हामी पाठकीय रुचिलाई आत्मसात् गर्दै यसलाई साँघुरो वृत्तमा सीमित नराखेर आम पाठकका बिचमा पुऱ्याउनेतर्फ संवेदनशील छौँ। यसनिम्ति अहिले विकसित प्रविधिको उपयोग गर्दै *प्रज्ञा*लाई विश्वको जुनसुकै कुनामा रहेका नेपालीभाषी पाठकसमक्ष पुऱ्याउने प्रयास गर्दै छौँ। हामी प्रविधिमा निपुण त छैनौँ तर सिको गर्दै छौँ। डिजिटल प्रविधिलाई सक्दो उपयोग गर्दै आम पाठकसम्म पुग्ने प्रयत्नस्वरूप हामीले *प्रज्ञा*लाई नेप्जोलको सञ्जालमा प्रवेश गराएका छौँ। यसो भएपछि आम पाठकले आफ्नै घरकोठामा बसेर उन्नत प्रविधिको उपयोग गरी *प्रज्ञा*को पठन/आस्वादन गर्न पाउनेमा हामी विश्वस्त छौँ। *प्रज्ञा*प्रति आम पाठक एवं समस्त लेखक वर्गले अपनत्व ग्रहण गर्न सकुन् भन्ने हाम्रो मनसुबा रहेको छ।

अन्त्यमा कोरोना भाइरस (कोभिड-१९) को कहरसँग पौँठेजोरी खेल्दै लेख उपलब्ध गराउने विद्वान् लेखकहरू, कत्ति पनि झर्कोफर्को नमानी लेखको समीक्षण/मूल्याङ्कन गरिदिनुहुने आदरणीय विज्ञ समीक्षकहरू तथा प्रकाशन प्रक्रियामा अहोरात्र खट्ने कर्मचारी मित्रहरूप्रति हार्दिक आभार एवं धन्यवाद प्रकट गर्दै *प्रज्ञा*को यो अङ्क विज्ञ पाठकसमक्ष प्रस्तुत गर्दछौँ।

–प्रधान सम्पादक

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

विषयसूची

भाषिक अध्ययन

अञ्जली अधिकारी	समाज भाषाविज्ञानमा भाषायोजनाको सैद्धान्तिक आधार	१
डा. भुवन न्यौपाने	गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीका क्रियामा पाइने संरचनात्मक तथा वार्णी अभिलक्षणगत विशिष्टता	१०
डा. सुकुम शर्मा	ससुरको भाषा अध्ययन पद्धति : साहित्यका अध्ययन सन्दर्भमा	२२

साहित्यिक अध्ययन

अनुपमा रेग्मी	जुलिया क्रिस्टेभाको नवमनोविश्लेषण र साहित्यको अन्तर्पाठीय अध्ययन पद्धति	३२
आनन्दराज सिलवाल	*गङ्गा प्रवास* काव्यमा मिथकीय अभिव्यञ्जना	४६
ईश्वरा पौडेल (ओझा)	*योगमाया* उपन्यासमा लैङ्गिक विभेद	५७
डा. उर्मिला शर्मा	*श्वेतभैरवी* कथामा केवट संस्कृतिको मनोवैज्ञानिक प्रभाव	६६
डा. एकनारायण पौड्याल	आधुनिक नेपाली निबन्धको उत्तरवर्ती चरणका प्रवृत्ति	७५
डा. खगेन्द्र उपाध्याय	जोसमनी सन्तकविहरूका दृष्टिमा गुरुको महिमा	८८
गोविन्द लुइटेल	पारिजातका कथामा कथनीयता	९९
डा. ध्रुवप्रसाद भट्टराई	नेपाली लोककवितामा औचित्यवाद	१०९
डा. फणीन्द्रराज निरौला	*कुलुङ्गाकी आमा* निबन्धसङ्ग्रहमा स्वच्छन्दतावादी क्रान्तिचेत	१२१
भविन्द्र कुँवर	चालको दोस्रो नियम र साहित्यमा यसको प्रयोग	१३४
डा. मीरा प्रधान	*सत्ताको खोजमा* एकाङ्कीमा समाजमनोविज्ञान	१४८
विष्णुप्रसाद ज्ञवाली	शङ्कर लामिछानेका विज्ञानकथामा अभिनवता	१६०

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

दर्शनशास्त्रीय अध्ययन

डा. षडानन्द पौड्याल	इष्टसिद्धि सिद्धान्त	१७१

सांस्कृतिक अध्ययन

डा. महेशकुमार आचार्य	सुफी सन्तपरम्परा र मदार बाबाको दरगाह	१८२
डा. मुकुन्द शर्मा	थारु र मगर जातिमा प्रचलित रामगाथाका पात्रको तुलनात्मक विश्लेषण	१९५

समाजशास्त्रीय अध्ययन

डिल्लीराज गौतम	नेपालमा मौलिक हकअन्तर्गत नागरिकको शिक्षासम्बन्धी हक	२०९
शेरबहादुर गुरुङ	नेपाल-भारतको पश्चिमोत्तर सीमाको सीमाङ्कनका आधार	२२२

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

समाज भाषाविज्ञानमा भाषायोजनाको सैद्धान्तिक आधार

अञ्जली अधिकारी*

लेखसार

समाज भाषाविज्ञानका अध्ययन क्षेत्रमध्ये भाषायोजना एक महत्त्वपूर्ण क्षेत्र हो । बहुभाषिक सन्दर्भमा राज्यका सम्पूर्ण भाषाहरूको अस्तित्व राख्नका लागि प्रभावकारी भाषायोजना निर्माण गर्नुपर्दछ । भाषायोजना निर्माणका लागि आवश्यक तत्त्वहरूका सन्दर्भमा विभिन्न विद्वान्हरूले प्रकार, प्रक्रिया, उद्देश्य र पद्धतिप्रति आआफ्नै दृष्टिकोण प्रस्तुत गरेको पाइन्छ । यसै सन्दर्भमा प्रस्तुत लेख समाज भाषाविज्ञानमा भाषायोजना निर्माणका लागि विभिन्न दृष्टिकोण अन्तरसम्बन्धित हुने हुनाले समग्र दृष्टिकोणलाई भाषायोजनाका सैद्धान्तिक आधार मानी उपयुक्त एकीकृत ढाँचा निर्धारण गर्नमा केन्द्रित रहेको छ । गुणात्मक ढाँचामा संरचित यस लेखमा द्वितीय स्रोतबाट सामग्री सङ्कलन गरी वर्णनात्मक र विवरणात्मक ढङ्बाट त्यसको व्यवस्थापन गरिएको छ । यसै क्रममा समाज तथा भाषा र स्वरूप तथा प्रकार्यका आधारमा योजनाका प्रकार र पद्धतिलाई स्तर संरचना र नीति विकास गरी दुई विशिष्ट पक्ष मान्ने हौगेनको मान्यतालाई महत्त्वपूर्ण मानिएको छ । यसका साथै क्लोज र कुपरको योजनाका प्रकार, न्युस्टुप्नेको योजना पद्धति, हौगेनका भाषा विकास प्रक्रिया (उद्देश्य) सम्बन्धी सम्पूर्ण दृष्टिकोणहरूलाई आधार बनाएर हर्नवर्गरले निर्माण गरेको भाषानीति र योजनाको एकीकृत ढाँचालाई भाषायोजना निर्माणका क्रममा उपयुक्त मान्नुलाई लेखको निष्कर्षका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जी

भाषा विकास, भाषिक एकरूपता, एकीकृत ढाँचा, भाषायोजना पद्धति, पुनरुत्थान ।

विषयपरिचय

लेक एरोहेड सम्मेलन (सन् १९६४) ले भाषा र समाज सम्बन्धको अध्ययन सैद्धान्तिक र प्रायोगिक दृष्टिले गर्नुपर्ने निष्कर्ष निकालेपछि समाज भाषाविज्ञान अस्तित्वमा आएको हो । भाषाको वैज्ञानिक अध्ययनका सन्दर्भमा भाषा र समाजबिचको हरेक प्रकारको सम्बन्धको अध्ययन गर्ने काम समाजविज्ञानले गर्दछ । भाषाले राष्ट्रनिर्माणमा निश्चयात्मक (पिभोटल) भूमिका खेल्ने हुँदा कुनै पनि देशको राष्ट्रिय एकीकरण र राष्ट्रिय सम्बद्धताको आधार भाषालाई बनाउनुपर्दछ अन्यथा राज्य

---

* उपप्राध्यापक, महेन्द्ररत्न क्याम्पस, काठमाडौँ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भाषाप्रति अनुत्सुक भएको मानिन्छ। हरेक भाषाको प्रभाव समाजमा र भाषामा समाजको प्रभावका बारेमा अध्ययन गरी राज्यले प्रत्येक भाषाभाषीको अस्तित्व कायम राख्न सक्नुपर्दछ। यसका लागि समाज भाषाविज्ञानको अध्ययन क्षेत्रभित्र विभिन्न सामाजिक वर्गको भाषिक अस्तित्व, भाषाप्रतिको सामाजिक दृष्टिकोण एवं अभिवृत्ति, भाषाको सामाजिक शैली, बहुभाषिकताका सामाजिक आधार, भाषायोजना आदि सबै सन्दर्भ आउनुपर्दछ। तसर्थ समाज भाषावैज्ञानिकहरूले बहुभाषिक सन्दर्भमा भाषाहरूको अस्तित्व विद्यमान राख्नका लागि उत्सुक हुनु आवश्यक हुन्छ।

विभिन्न भाषिक समुदायका वक्ताहरूले प्रयोग गर्ने भाषाको वर्णविन्यास, व्याकरणका साथै लेखक र भाषिक वक्ताहरूलाई मार्गदर्शन गर्ने अभिप्रायले भाषायोजना प्रयोगमा ल्याइएको पाइन्छ। प्रभावकारी भाषायोजनाका लागि सैद्धान्तिक आधारमा स्पष्ट भई भाषायोजनाको ढाँचा निर्माण गर्नुपर्दछ। विशेष गरी दुई भाषाको प्रयोग हुने सन्दर्भमा स्रोत भाषाको विकासका लागि व्यवस्थित एवं निश्चित तरिकाले संस्थागत र समुदायका माध्यमबाट यसो हुन नसकेकाले धेरै भाषाहरू बोलिने ठाउँमा जातीय समूहका बिचमा प्राय भाषिक द्वन्द्व प्रत्यक्ष अप्रत्यक्ष (खास प्रतिक्रिया वा भाषा विकासका कारण) रूपमा देखापर्दछ। केही राष्ट्रहरूमा भाषिक द्वन्द्वका कारण नकारात्मक दृष्टान्त बनेको देखिन्छ। उदाहरणका लागि पाकिस्तानलाई लिन सकिन्छ जहाँ भाषिक द्वन्द्वका कारणले सन् १९७१ मा गृहयुद्ध भएको थियो जसको परिणामस्वरूप पाकिस्तानबाट पूर्वी पाकिस्तान (हालको बङ्गलादेश) सन् १९७१ मा छुट्टिएको थियो। यसका लागि भाषायोजनाको सैद्धान्तिक आधार स्पष्ट पारी समग्र भाषाहरूलाई समन्याय प्रदान गर्न भाषायोजनाको उपयुक्त ढाँचा निर्माण गर्नुपर्दछ।

प्रस्तुत सन्दर्भमा समाज भाषाविज्ञानको प्रादुर्भाव औँल्याउँदै भाषायोजना निर्माणका बारेमा विद्वान्हरूका दृष्टिकोण र विचार केकस्ता रहेका छन्? समाज भाषाविज्ञानमा भाषायोजनाका सैद्धान्तिक आधार केकस्ता रहेका छन्? भाषायोजना निर्माणप्रक्रियाको उपयुक्त ढाँचा कस्तो हुन्छ? जस्ता समस्यामा केन्द्रित भएर भाषायोजनाका प्रकार, पद्धति, उद्देश्य, योजना विकासप्रक्रियासम्बन्धी अवधारणा विश्लेषणमा अध्ययन केन्द्रित गरिएको छ। यस लेखमा समाज भाषाविज्ञानमा भाषायोजनाको सैद्धान्तिक आधार निरूपण गर्न र भाषायोजनाको उपयुक्त एकीकृत ढाँचा निर्धारण गर्ने उद्देश्य राखिएको छ।

अध्ययनको विधि

प्रस्तुत लेखसँग सम्बन्धित सामग्री पुस्तकालयीय कार्यबाट सङ्कलन गरिएको छ। अग्रजहरूबाट प्रकाशित अभिलेखसँग सम्बद्ध पुस्तक, अनुसन्धानमूलक लेख, पत्रपत्रिका र विद्युतीय साधनहरू (वेभसाइड) का माध्यमबाट सङ्कलन गरिएका द्वितीयक सामग्रीहरू नै यस लेखका मूल स्रोत रहेका छन्। समाज भाषाविज्ञानमा भाषायोजनाका सन्दर्भमा उल्लेख गरिएका योजनाका प्रकार, पद्धति, भाषा विकास प्रक्रिया र उद्देश्यसँग सम्बद्ध विभिन्न विद्वान्का अवधारणालाई सैद्धान्तिक आधारका रूपमा उल्लेख गरिएको छ साथै विभिन्न धारणाहरूलाई वर्णनात्मक र व्याख्यात्मक विधि अपनाएर विभिन्न शीर्षक र उपशीर्षकमा विश्लेषण गर्दै लेखलाई अन्तिम रूप दिइएको छ।

समाज भाषाविज्ञान

सन् १९६४ मा सर्वप्रथम क्यालिफोर्नियाको लेक एरोहेडमा भाषा र समाजको अनुसन्धानमा संलग्न विद्वान्हरूको सम्मेलन भएको थियो। उक्त सम्मेलनले पारित गरेअनुसार विलियम ब्राइटले वक्ताको सामाजिक व्यक्तित्व, सञ्चार प्रक्रियामा श्रोताको संलग्नता, कुराकानीको सामाजिक वातावरण, वक्तामा निहित भाषिक चालचलनको स्वरूपद्वारा विविध सामाजिक मूल्यहरूको

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मूल्याङ्कनजस्ता समाज भाषाविज्ञानसँग सम्बन्धित बुँदाहरू प्रस्तुत गरिएका थिए (घिमिरे, २०६५, पृ.१०)। यसपछि समाज भाषाविज्ञानका क्षेत्रमा सैद्धान्तिक र प्रायोगिक पक्षको व्यापक अध्ययन हुन थाल्यो। यसै सन्दर्भमा हाइम्स र फिसमेनले समाज भाषाविज्ञानसँग मानवजाति शास्त्र, समाजशास्त्र र भाषा विज्ञानको घनिष्ठ सम्बन्ध हुन्छ भन्ने धारणा अभिव्यक्त गरे जसअनुसार हाइम्सको चिन्तन भाषाको समाजशास्त्रीय अध्ययनमा र फिसम्यानको चिन्तन सामाजिक सन्दर्भमा भाषाको सम्बन्ध रहनेमा केन्द्रित देखिन्छ। यसरी उक्त सम्मेलनलाई आधार बनाएर एक खँदिलो ज्ञानको नयाँ शाखाको रूपमा समाज भाषाविज्ञान स्थापित भयो।

समाज भाषाविज्ञानले विशेषतः सामाजिक जीवनका विविध पक्षसँग सम्बन्धित भाषिक प्रयोगको तथ्यपरक अन्वेषण र विश्लेषण गर्दछ। समाज भाषाविज्ञान भाषावैज्ञानिक अध्ययनको त्यो क्षेत्र हो, जसले भाषा र समाजबिचको हरेक प्रकारको सम्बन्धको अध्ययन गर्दछ (हड्सन, सन् १९९६, पृ.२३)। फिसमेन (सन् १९७२) यसलाई भाषाको समाजविज्ञान भन्दछन् (अधिकारी, २०७४, पृ.४८)। समाज भाषाविज्ञानले समाजसँग भाषाको सम्बन्धको अध्ययन गर्ने हुँदा यसले भाषाका स्थापित नियमहरूको समाजसँगको सम्बन्धका बारेमा अध्ययन गर्दछ। यसमा भाषाको प्रकृति, परम्परा र नियमका साथै सामाजिक व्यवहारसँगको अन्तःसम्बन्धका बारेमा अध्ययन हुन्छ। समाज भाषाविज्ञानअन्तर्गत समाजको प्रभाव भाषामा र भाषाको प्रभाव समाजमा केकस्तो परेको छ भन्ने बारेमा अध्ययन हुन्छ (पोखरेल, २०६९)। यसका साथै भाषा प्रयोक्ताको अभिवृत्तिपरक यथार्थतालाई पनि समाजभाषा विज्ञानले अध्ययनको आधार बनाउँछ (टोलेस्फन, २००६, पृ.२५)। भाषाको संरचना अथवा प्रयोगका सबै पक्ष एवं सन्दर्भको अध्ययन समाज भाषाविज्ञानले गर्दछ जसको सम्बन्ध सामाजिक एवं सांस्कृतिक प्रकार्यमा एकै साथ हुन्छ (वार्डह्युज, २००६, पृ.३४)। यसको अध्ययन क्षेत्रभित्र विभिन्न सामाजिक वर्गको भाषिक अस्तित्व, भाषाप्रतिको सामाजिक दृष्टिकोण एवं अभिवृत्ति भाषाको सामाजिक शैली, बहुभाषिकताको सामाजिक आधार, भाषायोजना आदि भाषा अध्ययनका सबै सन्दर्भ आउँछन्। तसर्थ समाज भाषाविज्ञानले आफ्नो भाषिक अध्ययनको आधार सामाजिक-सांस्कृतिक परिवेशलाई बनाएको हुन्छ। समाज भाषावैज्ञानिक अध्ययन बहुभाषिक सन्दर्भमा भाषाहरूको अस्तित्व विद्यमान राख्नका लागि प्रभावकारी भाषायोजना निर्माण गर्नेतर्फ केन्द्रित हुनुपर्दछ।

भाषायोजना

भाषायोजना भाषाको प्रायोगिक पक्षसँग सम्बन्धित समाज भाषाविज्ञानको एउटा महत्त्वपूर्ण पाटो हो। अमेरिकन भाषाविद् आइनर हौगेनले सन् १९५९ मा नर्वेली भाषाको स्तरीकरणको अध्ययनका सन्दर्भमा भाषायोजना शब्दको प्रयोग पहिलो पटक गरेका थिए। यसै सन्दर्भमा उनले मैले भाषायोजनाको माध्यमबाट विभिन्न भाषिक समुदायका वक्ताहरूको वर्णविन्याससम्बन्धी ज्ञान, व्याकरणका साथै लेखक र वक्ताहरूलाई मार्गदर्शन गर्नका लागि शब्दकोश तयार गर्ने प्रक्रियाको बारेमा जानकारी बोध गरेको (हौगेन, सन् १९९७, पृ.३४२) कुरा उल्लेख गरेका छन्। यसैका आधारमा सामुदायिक बोलीको भाषिक व्यवहारमा परिवर्तन भई आएका सबै चेष्टा वा प्रयत्नलाई सचेतापूर्वक जानकारी लिन खोज्नु नै भाषायोजनाको मूल आशय हो भन्ने बुझ्न सकिन्छ। भाषायोजनाले भाषाको प्राप्ति, संरचना र स्तरलाई सुनियोजित रूपमा उल्लेख (फिसमेन, सन् १९७४) गर्ने हुँदा विशेष गरी दुई भाषाको प्रयोग हुने सन्दर्भमा मनासयपूर्वक व्यवस्थित एवं निश्चित तरिकाले स्रोत भाषाको विकासका लागि संस्थागत र समुदायका माध्यमबाट भाषायोजनाको ढाँचा निर्माण गर्नुपर्दछ (काइन्डले र डेगवाइट, सन् १९९९, पृ.४५)। हड्सन (सन् १९९६) का अनुसार देशको भाषिक स्थितिको अध्ययनका आधारमा निर्णय गर्ने, नीतिनिर्धारण गर्ने कार्यक्रम बनाउने आदि

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

कुरासँग सम्बन्धित भई भाषानीति निर्माणको पूर्ववर्ती वा पूर्वगामी प्रक्रिया भाषायोजना हो। (रिसेन्टो, सन् २००६, पृ.२५)

राष्ट्र वा समाजका भाषासम्बन्धी समस्याहरूको निरूपणका लागि सामाजिक प्रकृतिअनुरूपको कार्यदक्षता र विस्तारका साथै प्रचलित भाषाहरूको व्यपस्थापन गर्न भाषायोजना निर्माण गर्नुपर्दछ। भाषायोजना निर्माण राष्ट्रको भाषानीतिको प्रभावकारीता कार्यान्वयनमा निर्भर रहन्छ। तसर्थ भाषाहरूको अस्तित्व विद्यमान राख्नका लागि समाज भाषाविज्ञानमा सिद्धान्तअनुरूप भाषायोजनाको उपयुक्त ढाँचा निर्माण गर्नु आवश्यक देखिन्छ।

भाषायोजनाको सैद्धान्तिक आधार

समाजमा भएका भाषिक समस्याहरूको निरूपणका लागि समाजको प्रकृतिअनुरूप कार्यविस्तारका आधारमा प्रचलित भाषाहरूको व्यवस्थापन गर्न भाषायोजना आवश्यक हुन्छ। भाषायोजना प्रक्रिया सिद्धान्तका आधारमा अगाडि बढ्दछ। भाषायोजनामा आवश्यक पर्ने तत्त्वहरूलाई विभिन्न विद्वान्हरूले फरकफरक दृष्टिकोण र विचारमा अभिव्यक्त गरेका छन्। अभिव्यक्त धारणाहरू भाषायोजनाको ढाँचानिर्माणमा अन्तरसम्वन्धित मानिएकाले समग्र दृष्टिकोणहरूलाई भाषायोजनाको सैद्धान्तिक आधार मानिएको छ। यसै सन्दर्भमा वार्डह्युज (सन् २००६) ले भाषिक समानता, भाषिक बहुलता, नीति निर्माण प्रक्रिया र अन्तर्राष्ट्रियकरणलाई वास्तविक भाषायोजना निर्माणमा निर्णयात्मक भूमिका खेल्ने तत्त्वलाई विचार मानेका छन् भने कोबारुबियसले यिनै तत्त्वलाई भाषायोजनाका सिद्धान्त मानेका छन् (घिमिरे, २०६५, पृ.१३०)। क्लोज र कुपर (प्रकार), न्युस्टुप्ने (भाषायोजनाका पद्धति) र हौगेन (भाषाविकासको प्रक्रियाका उद्देश्य) का दृष्टिकोणका साथैं मोसे नाहिरका भाषाका उद्देश्यलाई केन्द्रबिन्दुमा राखी हर्नवर्गरले भाषानीति र योजनाको एकीकृत ढाँचा निर्माण गरेका छन् जसलाई भाषायोजना सिद्धान्तहरूका आधारमा तय गरिएको उपयुक्त ढाँचाको रूपमा लिइएको छ। यसै सन्दर्भमा विभिन्न विद्वान्हरूले अघि सारेका प्रकार, पद्धति, सिद्धान्त, उद्देश्य, योजना विकासप्रक्रिया आदिजस्ता सवै दृष्टिकोणलाई यस लेखमा भाषायोजनाको सैद्धान्तिक आधार मानी विश्लेषण गरिएको छ।

भाषायोजना प्रकार

भाषायोजनाका सैद्धान्तिक आधारहरूमध्ये प्रकार पनि एक महत्त्वपूर्ण स्वरूप हो। सर्वप्रथम हेन्ज क्लोज (सन् १९६९) ले स्तरगत योजना र संरचनागत योजनाजस्ता दुई पक्षलाई भाषायोजना प्रकारका रूपमा उपयोगमा ल्याएको देखिन्छ। प्राप्ति योजनाका नाममा तेस्रों प्रकारको अवधारणा भने वीस वर्षपछि प्रयोगमा ल्याएको देखिन्छ (कुपर, सन् १९८९, पृ.३४)। स्तरगत योजना प्रत्यक्ष रूपमा समुदायका वक्ताहरूले उपयोग गर्ने भाषाका कार्यहरू र साक्षारतासँग सम्बन्धित रहन्छ। जस्तो कि, भाषा उपयोगका क्रममा मौखिक रूपमा रहेका भाषालाई लिखित रूपमा साथै शिक्षामा प्रयोग नभएका भाषालाई शिक्षामा प्रयोग गर्नतर्फ यस स्तरगत योजनाले जोड दिन्छ। संरचनागत योजनाले भने भाषाको स्तर परिवर्तनपश्चात् त्यसको संरचानागत स्वरूप परिवर्तनमा जोड दिन्छ। यस योजनाले भाषालेखन तथा हिज्जेको विकास, शब्दभण्डारका नयाँ स्रोत, शब्दकोश निर्माण र साहित्यलेखनजस्ता कार्यमा जोड दिन्छ। त्यसै गरी प्राप्ति योजनाले भाषाहरूको वितरण र साक्षारताका लागि भाषाको उपयोगमा जोड दिन्छ। साथै भाषिक वक्ताहरूलाई सिकाइको अवसर सिर्जना गर्दै पढाइतर्फ जागृत गराउने काम यस योजनाले गर्दछ। यस योजनाअन्तर्गत भाषा पुनः प्राप्ति, विदेशी वा दोस्रो भाषा प्राप्ति एवं भाषासुधारजस्ता विषय मुख्य रहन्छन्।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भाषायोजना पद्धति

भाषायोजना निर्माणको अर्को महत्त्वपूर्ण सैद्धान्तिक आधार भाषायोजना पद्धति मानिएको छ। भाषायोजनाका सन्दर्भमा भाषासँग सम्बन्धित मुद्दाहरू मानिसको पहुँचसम्म कसरी पुग्दछ भन्ने कुरा बुझ्नु आवश्यक हुन्छ। तसर्थ भाषाको भूमिका परिवर्तन भएको अवस्थामा त्यसप्रतिको दृष्टिकोणलाई भाषायोजनाकारहरूले कसरी ग्रहण गर्ने प्रयत्न गरेका छन् भन्ने कुरा महत्त्वपूर्ण मानिन्छ (विलियम्स, सन् १९९२, पृ.२३)। भाषायोजना पद्धतिलाई विभिन्न भाषाविद्हरूले भिन्नभिन्न दृष्टिकोणले विश्लेषण गरेको पाइन्छ।

टोलेस्फनको योजनापद्धति

भाषायोजनाको पद्धतिको विश्लेषणका सन्दर्भमा विभिन्न विद्वान्हरूले आआफ्नो दृष्टिकोण प्रस्तुत गरेअनुसार टोलेस्फन (सन् १९९१) ले भाषायोजना पद्धतिलाई निओक्लासिकल पद्धति र ऐतिहासिक संरचना पद्धतिलाई भनी वर्गीकरण गरेको पाइन्छ (आइके, सन् २०१५, पृ.७)। निओक्लासिकल पद्धतिले वैयक्तिक चाहना/रूचिमा जोड दिँदै युक्तिसङ्गत रूपमा विवेकपूर्ण तरिकाले अनुसन्धान गर्दछ। तसर्थ यसले भाषालाई व्यक्तिको औपचारिक सम्पत्तिका रूपमा जोड दिँदै भाषा सिकाइमा उत्प्रेरणा बढाउन महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्दछ। उनले यस पद्धतिलाई भाषाको निश्चित बिन्दुमा रहेर गरिने अध्ययन पनि भनेका छन्। यस पद्धतिले समसामयिक रूपमा भाषाका सन्दर्भमा देखिएका परिस्थितिजनक जल्दाबल्दा समस्याहरूलाई मध्यनजर राख्दछ साथै विगतमा भएका भाषासँग सम्बद्ध असमान विषयहरू उल्लेख गर्दछ। विशेषत: यस पद्धतिले भाषायोजनामा प्रभाव पार्ने बृहत् (म्याक्रो) स्तरका तत्त्वहरूलाई ध्यानमा राख्नका लागि योजनाकारलाई अभिप्रेरित गर्दछ। यसका साथसाथै राजनैतिक मामिलामा असंलग्न तर भाषायोजनामा संलग्न मानिसहरूको भाषाप्रतिको धारणाको खोजी गर्ने काम पनि यस पद्धतिले गर्दछ। वस्तुत: यस पद्धतिले व्यक्तिको भाषाप्रतिको युक्तिसङ्गत अन्तरसुझगत निर्णयलाई अध्ययनको केन्द्रबिन्दु मान्दछ।

आलोचनात्मक भाषानीति अनुसन्धानका क्रममा पहिलो पटक स्ट्रिट (सन् १९९३) र टोलेस्फन (सन् १९९१) ले गरेको पद्धति ऐतिहासिक संरचना पद्धति हो (टोलेस्फन, सन् २००६, पृ.२८)। यस पद्धतिले भाषाप्रयोगका सन्दर्भमा देखिएका सामाजिक र ऐतिहासिक प्रभावक तत्त्वहरूलाई आधार मान्दछ। ती तत्त्वहरूका आधारमा भाषायोजनाद्वारा प्रभावित हुने समूह र शक्तिशाली राजनीतिक धारणाका बिचको सम्बन्ध केलाउने काम यस पद्धतिले गर्दछ। ऐतिहासिक संरचना पद्धतिले भाषानीतिमा खुल्ला रूपमा राजनैतिक प्रभाव अवश्यंभावी ठान्दछ (टोलेस्फन, सन् २०११, पृ.४९) साथै यसले व्यक्ति वा समूहको सामाजिक पृष्ठभूमिका आधारमा भाषाप्रयोगबाट हुने फाइदा र बेफाइदाको खोजी गर्दछ। तर यसले वैयक्तिक विचार र समूहका भाषिक अन्तरसुझलाई वा अन्तरमनमा छिपेका रूचिलाई आलोचनात्मक रूपमा बाहिर ल्याउन भने सक्दैन। यसरी भाषायोजनाका सन्दर्भमा उपयुक्तताका दृष्टिले यी दुवै पद्धतिहरू एकअर्कालाई समर्थन गर्ने हुँदा कुनै एउटालाई मात्र प्रभावकारी भन्न सकिँदैन।

न्युस्टुप्ने र भाषायोजना पद्धति

भाषायोजनाको निर्माणका क्रममा न्युस्टुप्ने (सन् १९७४) ले नीति पद्धति र योजना विकास/संवर्धन पद्धतिलाई भाषायोजनाको मेरुदण्डका रूपमा लिएका छन् (पृ.६)। नीति पद्धतिले समाज र राज्यका भाषासँग सम्बन्धित पक्षलाई स्थूल (म्याक्रोस्कोपिक) रूपमा प्रस्तुत गर्दछ। त्यसै

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गरी यस पद्धतिले तत्कालीन समाजमा हुने भाषिक कार्यको वितरण एवं साक्षरताका लागि भाषा उपयोगतर्फ उन्मुख हुँदै स्तरीय भाषाप्रति ध्यान दिन्छ। नीति पद्धतिले विशेषतः स्तरगत योजनाले झैं भाषाको वर्णन गर्दछ। त्यसै गरी भाषालाई खासखास कार्यमा उपयोग गर्नका लागि छनोट गरिसकेपछि योजना विकास/संवर्धन पद्धतिको भूमिका आवश्यक हुन्छ। त्यसको विकास गर्न यस पद्धतिले भाषाको आन्तरिक पक्षलाई सूक्ष्म (माइक्रोस्कोप) तहबाट हेर्ने काम गर्दछ। यसका साथै साक्षरताका लागि भाषाको उपयोगका सन्दर्भमा बोलाइ र लेखाइ पक्षलाई यस योजनाले जोड दिन्छ (हर्नवर्गर, सन् २००६, पृ.२९)। यस पद्धतिको मुख्य चासोको विषय लेखपढ पक्ष भएकाले यसको निकट सम्बन्ध संरचनागत योजनासँग रहन्छ तथापि पूर्ण रूपमा भने एकआपसमा मेल खाँदैनन् (न्युस्टुप्ने, सन् १९७४, पृ.९)। यसै सन्दर्भमा हौगेन (सन् २००६) ले समाज/भाषा र स्वरूप/प्रकार्यका आधारमा योजनाका प्रकार र पद्धतिलाई परिभाषित गर्दै दुई विशिष्ट पक्ष (स्तर/संरचना र नीति/विकास) लाई महत्त्वपूर्ण मानेका छन् (हर्नवर्गर, सन् २००६, पृ.२९)। भाषायोजनाका सन्दर्भमा उपयुक्तताका दृष्टिले विभिन्न प्रकार र पद्धतिहरूले एकअर्कालाई समर्थन गरे पनि मतैक्य भने देखिँदैन।

भाषायोजनाको उद्देश्य र एकीकृत ढाँचा

हरेक मुलुकको भाषिक स्थिति भिन्नभिन्न हुने हुँदा भाषायोजनाका उद्देश्यहरू पनि फरकफरक हुन्छन्। भाषायोजनाका यस्ता उद्देश्यहरू एकनास नरही समयानुकूल थपघट भइरहने हुन्छन्। सर्वप्रथम भाषायोजनाका उद्देश्यहरूलाई मानकीकरण, लेख्यचिह्नीकरण र आधुनिकीकरण भनी सूत्रवत् गर्ने काम फर्गुसनले गरेका हुन् (हर्नवर्गर, सन् २००६, पृ.३०)। यिनै उद्देश्यलाई हर्नवर्गरले संरचना नीति र संरचना सुधार योजनाअन्तर्गत राखेको देखिन्छ। तसर्थ क्लोज, कुपर, न्युस्टुप्ने, र हौगेनका भाषायोजनाका प्रकार, प्रक्रिया, पद्धतिप्रतिका दृष्टिकोणका साथै मोसे नाहिरका भाषाका उद्देश्यलाई केन्द्रबिन्दुमा राखी हर्नवर्गरले निर्माण गरेको भाषानीति र योजनाको एकीकृत ढाँचामा उद्देश्यलाई बोल्ड, पद्धतिलाई इटालिक र भाषायोजना प्रक्रियाका चरणलाई बुलेटमार्फत निम्नानुसार तालिकामा सङ्केत गरिएको छ :

प्रकार	*नीति निर्माण पद्धति* (स्वरूप)	*विकास/प्रवर्धन पद्धति* *(Cultivation)* (प्रकार्य)
स्तरगत योजना (भाषा प्रयोगको बारेमा)	सरकारीकरण राष्ट्रियकरण स्तरगत स्तरीकरण	पुनरुत्थान (Revival) संरक्षण/समर्थन विस्तार अन्तरभाषिक सञ्चार (राज्य भित्र र बाहिर)
प्राप्ति प्रक्रिया (भाषाको प्रयोगकर्ताको बारेमा)	समूह शिक्षा/स्कुल साहित्य धार्मिक आमसञ्चार कार्यस्थल	पुनः प्राप्ति संरक्षण परिवर्तन विदेशी भाषा दोस्रो भाषा साहित्य

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

	• छनोट (समाजमा भाषाको औपचारिक) भूमिकाको खोजी	• कार्यान्वयन (भाषाको प्रकार्यात्मक भूमिकाको खोजी)
संरचनागत योजना (भाषाको बारेमा)	संरचनागत स्तरीकरण सहायक कोडको स्तरीकरण ग्राफीजेसन • कोडीकरण (भाषाको स्वरूप स्तरीय/ एकरूपता)	आधुनिकीकरण (नयाँ क्षेत्रमा उपयोग) शब्दकोश लेखनपद्धति विकास पुनर्नवीकरण (नयाँ स्परूप, परम्परागत कार्य) भाषा सुधार शुद्धीकरण शैलीगत सरलीकरण पारिभाषिक शब्दावली • विस्तारीकरण (नयाँ नयाँ क्षेत्रमा भाषाको प्रयोग)

भाषा नीति र योजनाको एकीकृत ढाँचा (हर्नवर्गर, सन् २००६, पृ.२९)

भाषायोजना विकासप्रक्रिया

समाजका कुनै भाषिक भेदलाई राष्ट्रभाषा वा प्रशासनिक भाषाका रूपमा विकास गर्ने लक्ष्य भाषायोजनाको रहेको हुन्छ। भाषायोजना बनिनसकेका देशहरू निकै सचेततापूर्वक भाषायोजनाको निर्माणप्रक्रियामा संलग्न हुनु आवश्यक छ। भाषायोजना बनिसकेका देशहरूमा पनि विरोधाभासपूर्ण परिस्थिति र विरोधावस्था देख्न सकिन्छ। भाषायोजना प्रक्रियाका सन्दर्भमा सर्वप्रथम न्युस्टुप्ने (सन् १९७४) ले व्याख्यात्मक भाषायोजनाको नमुना प्रस्ताव गरेका थिए (घिमिरे, २०६५, पृ.१३१)। तथापि यहाँ भाषाविकासको प्रक्रियाका सन्दर्भमा हौगेनले उल्लेख गरेका चार तह (१) मानक छनोट, (२) कोडीकरण, (३) कार्यान्वयन विस्तार र (४) स्वीकृतिजस्ता पक्षलाई सैद्धान्तिक दृष्टिले भाषायोजना प्रक्रियाका रूपमा उल्लेख गरिएको छ। (हर्नवर्गर, सन् २००६, पृ.२८)

छनोट भाषायोजनाको पहिलो कार्यअन्तर्गत पर्ने हुँदा यसले समाजमा रहेका भाषाका विभिन्न भेदहरूमध्ये कुन भेदलाई राष्ट्रभाषा वा प्रशासनिक भाषा बनाउने भन्नेमा महत्त्व राख्दछ। भाषाछनोटका क्रममा व्यावहारिक र सैद्धान्तिक पक्षलाई ध्यान दिई देशविकासको आधार एवं राष्ट्रिय एकीकरण र राष्ट्रिय सम्बद्धताको आधार भाषा बनाउन नसकेको खण्डमा राज्यभाषाप्रति अनुत्सुक भएको मानिन्छ। यसले भाषिक द्वन्द्व निम्त्याउँछ, जस्तै : भारत स्वतन्त्र हुनभन्दा अगाडि राष्ट्रवादी भावनाले ओतप्रोत भएका भारतीयहरूले भारत स्वतन्त्र भएपछि अङ्ग्रेजी भाषाका ठाउँमा भारतीय भाषालाई राष्ट्रभाषा बनाएर लाक्षणिक रूपमा आफू दासत्वबाट मुक्त भएको आभास हुने सपना देखेका थिए। भारत स्वतन्त्र भएपछि सरकारले आधिकारिक रूपले हिन्दी भाषालाई राज्यको प्रमुख भाषा बनाउने निर्णय गरेपछि विशेषत : दक्षिणी राज्य तमिलनाडुमा विषम परिस्थिति देखापर्‍यो (नायर, सन् १९६७, पृ.७)। त्यसै गरी भाषायोजनाको दोस्रो महत्त्वपूर्ण प्रक्रिया वा चरण हो कोडीकरण। राष्ट्रभाषा वा प्रशासनिक भाषा छनोट गरिसकेपछि भाषाको स्वरूपलाई स्तरीय बनाउनका लागि त्यसको लेखन व्यवस्था वा वर्ण एवं हिज्जेमा सुधार गरी व्याकरण लेख्ने र

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

आधिकारिक शब्दकोश तयार पार्ने कामका लागि कोडीकरण महत्त्वपूर्ण हुन्छ। भाषायोजना प्रक्रियाको तेस्रो चरणमा कार्यान्वयन विस्तार गर्नुपर्दछ। यसका लागि भाषिक कार्यलाई व्यापक बनाउन नयाँनयाँ क्षेत्र (विज्ञान, प्रविधि, सञ्चार, कानुन, धर्म) मा भाषाको प्रयोगलाई आधार बनाउनुपर्दछ। त्यसै गरी भाषायोजना प्रक्रियाको अन्तिम चरण स्वीकृति हो। चयन गरिएको भाषिक कोड सर्वस्वीकार्य र सर्वग्राह्य हुनुपर्दछ अन्यथा विद्वेष वा द्वन्द्वको अवस्था सिर्जना हुन सक्छ। उल्लिखित उदाहरणमा दक्षिणी राज्य तमिलनाडुमा विषम परिस्थिति देखापर्नुको मुख्य कारण राज्यले छनोट गरेको भाषालाई स्विकार्न नसक्नु नै हो।

माथि उल्लेख गरिएका भाषायोजना प्रक्रियाका पक्षहरूमध्ये मानक छनोट र कोडीकरणले भाषाको स्वरूपलाई बुझाउँछन् भने कार्यान्वयन विस्तार र स्वीकृतिले भाषाको कार्य पक्षलाई निर्देश गर्दछन्। यसै गरी माथिको टेबलमा उल्लेख गरिएअनुसार छनोट र कोडीकरण नीतिनिर्माण पद्धतिअन्तर्गत पर्दछन् भने कार्यान्वयन विस्तार र स्वीकृति विकास/प्रवर्धन पद्धतिअन्तर्गत पर्दछन्। सामान्यतः कोडछनोटका सन्दर्भमा समाज भाषावैज्ञानिकहरूसँग यदाकदा परामर्श गरिए पनि प्रायशः निर्णय भने राजनीतिक नै हुने गरेको देखिन्छ। सामान्यतया समाजका प्रवभाशाली व्यक्तिहरूको समूह र राजनीतिक समूहहरूको समर्थन छनोट गरिएको कोडप्रति रहन आवश्यक हुन्छ (टोलेस्फन, सन् २००६, पृ.५२)। तसर्थ योजना प्रक्रियाका चरणमध्ये मानक छनोट र स्वीकृतिमा सामाजिक र राजनैतिक पक्ष संलग्न रहेका हुन्छन् भने कोडीकरण र कार्यान्वयन विस्तारमा प्रकार्यात्मक व्यापक क्षेत्र संलग्न रहन्छन् तथापि व्यावहारिक पक्षहरू भने पूरकका रूपमा देखिन्छन्।

निष्कर्ष

समाजमा भाषाको प्रभाव र भाषामा समाजको प्रभावको अध्ययन गर्ने उद्देश्यले स्थापित समाज भाषाविज्ञान (सन् १९६४) ले भाषाको प्रायोगिक पक्षलाई अध्ययनको आधार बनाउँछ। समाजका विभिन्न वर्गको भाषिक अस्तित्व, भाषाप्रतिको दृष्टिकोण, बहुभाषिकताको सामाजिक आधार एवं भाषायोजनाजस्ता विभिन्न क्षेत्रहरू प्रायोगिक पक्षअन्तर्गत पर्दछन्। समाजमा रहेका भाषाहरूको प्रयोग र विकासका सन्दर्भमा देखिएका समस्याहरूको निरूपणका लागि भाषायोजना आवश्यक हुन्छ। हौगेनले नर्वेली भाषाको स्तरीकरणका सन्दर्भमा सर्वप्रथम उपयोग गरेको भाषायोजनाले विभिन्न भाषिक समुदायका वक्ताहरूले उपयोग गर्ने भाषाहरूको वर्णविन्याससम्वन्धी ज्ञान, व्याकरण र शब्दकोश निर्माण गर्ने प्रक्रिया भन्ने बुझाउँछ। यसै सन्दर्भमा भाषाशास्त्रीहरूले प्रस्तुत गरेका विभिन्न सैद्धान्तिक स्वरूपगत अवधारणा, दृष्टिकोण र भाषायोजनाका सैद्धान्तिक आधार (प्रकार, पद्धति, उद्देश्य, प्रक्रिया) लाई भाषायोजनाका रूपमा विश्लेषण गरिएको छ।

भाषायोजना निर्माणका सन्दर्भमा क्लोजले भाषा र त्यसको प्रयोगका बारेमा अध्ययन गर्नका लागि स्तरगत र संरचनागत योजना तथा कुपरले साक्षरताका लागि भाषाको प्रयोगको सन्दर्भमा प्रकारगत अवधारणा प्रस्तुत गरेका छन्। समाज, भाषा र यसको स्वरूप एवं प्रकार्यका आधारमा भाषायोजनालाई परिभाषित गर्दै भाषायोजनाका क्रममा स्तर एवं संरचना र नीति एवं विकास भन्ने हौगेनले प्रकार र पद्धतिको एकीकृत दृष्टिकोण योजनाका सन्दर्भमा महत्त्वपूर्ण मानिएको छ। यसै सन्दर्भमा हौगेनका भाषायोजना विकास प्रक्रियाका पक्ष/चरणहरू उत्तरवर्ती भाषाशास्त्रीहरूलाई मार्गदर्शन बनेका छन्। समाज र राज्यका भाषाको कार्यवितरण एवं साक्षारतासम्बन्धी पक्षलाई स्थूल रूपमा अध्ययन गर्ने नीति पद्धति र भाषाको विकास गर्नका लागि त्यसको आन्तरिक पक्षको सूक्ष्म रूपमा विश्लेषणका लागि योजना विकास पद्धति उपयुक्त हुने देखिन्छ। गैरराजनीतिक उद्देश्यले व्यक्तिको भाषाप्रतिको अन्तरसुझलाई केन्द्र बनाउने निओक्लासिकल पद्धति र व्यक्ति वा समूहको

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सामाजिक पृष्ठभूमिका आधारमा भाषाको प्रयोगले हुने फाइदा र वेफाइदाको खोजीलाई योजनानिर्माणको केन्द्र बनाउने ऐतिहासिक संरचनात्मक पद्धति भिन्न भए पनि भाषायोजनाका क्रममा अन्तरसम्बन्धित हुने हुनाले निकै सार्मायिक देखिन्छन्। भाषा विकासप्रक्रियाको महत्त्वपूर्ण चरण कोड छनोटका राजनीतिक निर्णयभन्दा पनि भाषावैज्ञानिक र वास्तविक वक्ताहरूका धारणालाई महत्त्व दिनु आवश्यक हुन्छ। समाजमा रहेका भाषाहरूको विकास र प्रयोगका सन्दर्भमा देखिने समस्या समानार्थ आवश्यक भाषायोजनाको सैद्धान्तिक आधारप्रति भाषाशास्त्रीहरूले भिन्न अवधारणा र दृष्टिकोण (प्रकार, पद्धति, उद्देश्य, विकास प्रक्रिया) प्रस्तुत गरे पनि प्रभावकारी भाषायोजनाका लागि सबै धारणाहरू एकअर्कामा अन्तरसम्वन्धित हुने हुँदा सबैलाई भाषायोजनाको सैद्धान्तिक आधार मानिएको छ। यस सम्वन्धमा हर्नवर्गरको एकीकृत ढाँचाले भाषायोजनाको प्रक्रियामा नयाँ सैद्धान्तिक आधार तय गरेको देखिन्छ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

अधिकारी, हेमाङ्गराज. (२०७४). *सामाजिक र प्रायोगिक भाषा विज्ञान.* रत्न पुस्तक भण्डार।

घिमिरे, वासुदेव. (२०६५). *समाजभाषा विज्ञान.* वाङ्मय प्रकाशन तथा अनुसन्धान केन्द्र प्रा.लि.।

पोखरेल, शैलेजा. (२०६९). *नेपाली भाषाको समाज भाषा वैज्ञानिक अध्ययन.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रवन्ध. मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय, त्रिभुवन विश्वविद्यालय।

Akindele, F. & Adegbite, W. (1999). *The Sociology and politics of English in Nigeria: An introduction*. Obafemi Awolowo University Press.

Cooper, R.L. (1989). *Language Planning and social Change*. Cambridge University Press.

Haugen, Einar. (1997). Language standardization. *In Nikolas Coupland and Adam Jaworski (Eds.). Sociolinguistics: A reader and coursebook*. Macmillan, pp. 341–352.

Hornberger, N.H. (2006). Frameworks and Models in Language policy and Planning. *In T. Ricento (ed.). An introduction to language policy: theory and method.* Blackwell Publication.

Hudson, R. A. (1996). *Sociolinguistics.* Cambridge University Press.

Mba, IK. (2015). *Language Planning as a sociolinguistic Variable.*
https://www.academia.edu/13590133/LANGUAGE_PLANNING_AS_A_SOCIOLINGUISTIC_VARIABLE_THE_NIGERIAN_CONTEXT

Nayar. Baldev Raj. (1969). *National communication and language policy in India.* Frederick A Prager Publishers.

Neustupny, J.V. (1974). *Basis types of treatment of language problems.* In J. Fishman (ed.), Advances in language planning. Mouton, pp. 37-48.

Ricento, T. (2006). *Language Policy : Theory and Practice*. In T. Ricento (ed.). An introduction to language policy: theory and method. Blackwell Publication.

Tollefson, J. (2006). *Critical Theory in Language Policy*. In T. Ricento (ed.), An introduction to language policy: theory and method . Blackwell Publication.

Tollefson, J. (2011). *Language planning and language policy.* In R. Mesthrie (ed.). The Cambridge Handbook of socioliguistics, Cambridge University Press.

Wardhaugh, R. (2006). *An Introduction to Sociolinguistics*. Blackwell.

Willams, Glyn. (1992). *Sociolinguistics : A Sociological critique*. routledge.

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीका क्रियामा पाइने संरचनात्मक तथा वार्णी अभिलक्षणगत विशिष्टता

डा. भुवन न्यौपाने*

लेखसार

वि.सं. २०६८ को जनगणनाअनुसार लुम्बिनी प्रदेशमा नेपाली मातृभाषा बोल्ने वक्ताको सङ्ख्या ५२.५ प्रतिशत र दोस्रो भाषाका रूपमा नेपालीका प्रयोक्ताको सङ्ख्या २१.२५ रहेको हुनाले प्रदेशको बहुसङ्ख्यकको भाषा नेपाली नै बनेको छ। यस प्रदेशमा नेपाली भाषाका पनि विभिन्न भेदहरू पाइन्छन्। पर्वती, पाल्पागुल्मेली, भेरी क्षेत्रीय, राप्ती क्षेत्रीय आदि यस क्षेत्रमा पाइने नेपाली भाषाका भेद हुन्। ती विभिन्न भेदमध्ये लुम्बिनी प्रदेशअन्तर्गत गुल्मी र यस आसपासको क्षेत्र वा लुम्बिनी प्रदेशका बाह्र जिल्लामध्ये पूर्वी पहाडी जिल्ला वा क्षेत्रको भाषिक भेदलाई यस अध्ययनमा गुल्मी क्षेत्रीय नेपाली भनिएको छ। मुख्यतः गुल्मीमा प्रयुक्त विभिन्न क्रियारूपलाई आधार बनाई यस क्षेत्रको भाषाका विशिष्ट पक्षलाई यस अध्ययनमा प्रस्तुत गरिएको छ। क्षेत्रगत तथ पुस्तकालयीय अध्ययनका आधारमा गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीका क्रियाको संरचनात्मक तथा ध्वनितात्त्विक विशिष्टताको अवलोकन गरी मानक नेपालीमा भन्दा केकति भिन्नता यस क्षेत्रको नेपाली भाषिकाका क्रियामा पाइन्छ भन्ने कुराको यस लेखमा चर्चा गरिएको छ। अल्पप्राणीकरण, सम्मिलन वा विलय, स्वरभक्ति तथा अपनिहितिजस्ता यस क्षेत्रका नेपाली मातृभाषीले प्रयोग गर्ने क्रियामा प्राप्त वार्णी अभिलक्षणगत विशिष्टतालाई निष्कर्षका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ।

शब्दकुञ्जी

अल्पप्राणीकरण, विलय, स्वरभक्ति, विपर्यास, अपनिहिति।

विषयपरिचय

स्थान वा भूगोलका आधारमा देखिने एक भाषाका भेदलाई भौगोलिक वा क्षेत्रीय भाषिका भनिन्छ। स्थानअनुसार कुनै एक भाषाको फरकफरक भाषिक प्रयोग नै भाषाको भौगोलिक भेद हो। कुनै पनि भाषा वा भाषिकाको आफ्नो भाषा क्षेत्र हुन्छ र भाषा ठूलो क्षेत्रमा फैलिँदा त्यस क्षेत्रभित्र विभिन्नता देखिन्छन्। भाषा क्षेत्र वा भाषा भूगोलका आधारमा कुन भाषिक भेद कति क्षेत्रमा

---

* उपप्राध्यापक, त्रिचन्द्र बहुमुखी क्याम्पस, काठमाडौँ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

फैलिएको छ भन्ने अध्ययन गर्न सकिन्छ तर भाषाक्षेत्र निर्धारण निकै कठिन कार्य हो । भाषामा देखिने भिन्नताको कति क्षेत्र र कस्तो स्वरूपलाई भाषिका मान्ने भन्ने कुरा निकै कठिन कुरा पनि हो, किनभने भिन्नताको स्वरूपलाई केलाउँदै जाँदा हामी व्यक्तिबोलीसम्म पुग्न सक्छौँ । भाषा कुनै निश्चित ठाउँबाट परिवर्तन भएर भेद उत्पन्न भएको पाइँदैन । कुनै पनि भाषा सापेक्षिक रूपमा परिवर्तन हुँदै जान्छ । भाषिकाको माथिल्लो बिन्दु भाषा र तल्लो विन्दु व्यक्तिबोली हुने हुँदा भाषिकाको भाषा र व्यक्तिबोलीसँग सापेक्ष सम्बन्ध हुन्छ । यस्तो सम्बन्धलाई बोधगम्यता र सामाजिक अस्मिताका आधारमा हेर्न सकिन्छ । नजिकका भाषिकाका बिचमा बोधगम्यताको मात्रा ज्यादा पाइन्छ भने टाढाको भाषिकासँग सम्पर्क गर्न पुग्दा बोधगम्यताको मात्रा कम हुन पुग्दछ । गुल्मेली र पर्वतीका बिचमा सम्पर्क गर्दा बोधगम्यतामा कुनै अवरोध हुँदैन भने गुल्मेली वक्ताले डोट्यालीसँग सम्पर्क गर्दा बोधगम्यतामा अवरोध हुन पुग्छ । बोधगम्यता मात्र पनि भाषा भाषिका छुट्याउने मुख्य आधार होइन । बोधगम्यता नहुँदानहुँदै पनि कतिपय भाषा भाषिका बनेका र बोधगम्यता हुँदाहुँदै पनि कतिपय भाषा भाषिका नभएर अलगअलग भाषा बनेका उदाहरणहरू प्रशस्त छन् । हिन्दी र पाकिस्तानको उर्दू अनि स्विडिस, नर्वेजियन र डेनिस भाषामा बोधगम्यता पाइए पनि राजनैतिक, सामाजिक कारणले गर्दा ती अलगअलग भाषा बनेका छन् । चीनमा मन्दारियन, क्यान्टोनिजजस्ता विभिन्न भाषामा बोधगम्यता पाइँदैन तर ती अलगअलग भाषा नभएर भाषिका बनेका छन् । त्यसैले बोधगम्यताका साथै सामाजिक, राजनैतिक कारणले पनि भाषा र भाषिका छुट्टिएका हुन्छन् । यस अध्ययनमा लुम्बिनी प्रदेशका १२ जिल्लाहरूमध्ये पूर्वी पहाडी भूगोलको भाषिक भेदलाई गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीका रूपमा अध्ययन गरी क्रियाको संरचनाका आधारमा यस क्षेत्रको भाषिक विशिष्टतालाई हेरिएको छ । यसबाट त्यस क्षेत्रको साझा भाषिक विशेषतालाई बोध गर्न सकिन्छ । गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीका क्रियामा केकस्तो संरचनात्मक तथा वार्णी अभिलक्षणगत विशिष्टता पाइन्छ भन्ने मूलभूत समस्यामा केन्द्रित भएर यो अध्ययन गरिएको छ । त्यसैले गुल्मी क्षेत्रीय नेपाली मातृभाषाका क्रियाको विशिष्ट संरचनात्मक तथा वार्णी अभिलक्षणगत स्वरूपलाई पहिल्याउनु यस अध्ययनको मूल उद्देश्य हो ।

नेपाली भाषाका क्षेत्रीय भेदका बारेमा भएका पूर्वाध्ययनहरू राहुल साङ्कृत्यायन (सन् १९६०), बालकृष्ण पोखरेल, चूडामणि बन्धु, हीरामणि पौड्याल (२०४४), पूर्णप्रकाश नेपाल 'यात्री', यमनाथ तिमिल्सिना (२०५०), यज्ञेश्वर निरौला (२०५१), युवराज पाण्डे (२०५६), दीन पन्थी (२०५९), कृष्णप्रसाद भण्डारी (२०६०), जीवेन्द्रदेव गिरी (२०६३), बाबुराम पोखेल (२०६९) मा नेपाली भाषाका विभिन्न क्षेत्रीय भेदको निर्धारण, गुल्मी क्षेत्रमा बोलिने नेपालीको पहिचान भए पनि गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीका क्रियामा पाइने संरचनागत र वार्णी अभिलक्षणगत विशेषताको अध्ययन हुन सकेको देखिँदैन । यसै प्राज्ञिक रिक्तताको पूर्ति गरिने भएकाले यस लेखको औचित्य र महत्त्व स्पष्ट भएको छ ।

अध्ययनको विधि

यस अध्ययनमा तथ्यसङ्कलनका लागि पुस्तकालयीय अध्ययनका साथै क्षेत्रकार्य समेत गरिएको छ । गुल्मीमा कथ्य रूपमा प्रचलित क्रियामध्ये उद्देश्यमूलक नमुना छनोट, टिपोट तथा तथ्याङ्कन गरी वर्णन, वर्गीकरणका साथ ती क्रियाका संरचनात्मक वैशिष्ट्यलाई यस लेखमा प्रस्तुत गरिएको छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गुल्मी क्षेत्रीय नेपाली

कुनै एउटा भाषा ठुलो क्षेत्रभित्र र समाजभित्र फैलिँदा त्यहाँ विभिन्न भेद देखिन्छन्। भाषामा देखिने यस्ता विभिन्न क्षेत्रीय तथा सामाजिक भेदलाई भाषिका भनिन्छ (क्रिस्टल, सन् २००८, पृ.१४२)। निश्चित शब्द, व्याकरणिक संरचना र उच्चारणका आधारमा भाषाका भेदको निर्क्योल गर्न सकिन्छ। भाषाका विशिष्ट एकाइ तथा संरचनाहरू निश्चित भूगोलमा फैलिएका हुन्छन् र अर्को भूगोलको वा मानक भाषाको स्वरूपभन्दा ती भिन्न पनि हुन्छन्। निश्चित भूगोलमा फैलिएको भाषाको विशिष्ट रूप, अर्थ र उच्चारणलाई सीमाक्षेत्र निर्धारण गरी रेखा खिच्न सकिन्छ, जसलाई समभाषांश रेखा (आइसोग्लोस) भनिन्छ (क्रिस्टल, सन् २००८, पृ.१५५)। समभाषांश रेखाका माध्यमबाट एउटा भाषिक विशेषताको अन्त्य र अर्को भाषिक विशेषताको प्रारम्भलाई देखाउन सकिन्छ। तर, एउटा भाषिक विशेषता टुङ्गिएर अर्को भाषिक विशेषता कहाँबाट प्रारम्भ भयो भन्ने कुरा भाषिकाविज्ञानमा स्पष्ट पार्न सकिँदैन। भाषिक भूगोलको अध्ययन गर्दा के देखिन्छ भने भाषिकाका प्रयोगकर्ताको एउटा निरन्तर शृङ्खला बनेको हुनाले अर्को भाषिक विशेषता कहाँबाट देखापर्‍यो भन्ने कुरा पत्ता लाग्दैन। भाषिक शृङ्खला (ल्याङ्ग्वेज चेन) का कारणले गर्दा पर्वती र गुल्मेलीमा भिन्नता हुँदाहुँदै पनि बोधगम्यतामा समस्या पर्दैन तर गुल्मेली वक्ताले सुदूर पश्चिमको व्यक्तिसँग कुरा गर्दा समस्या उत्पन्न हुन सक्छ। त्यसैले नजिकका भाषिकासँग निकट रहेका एउटै भाषाका वक्ताले सजिलै कुराकानी गर्न सक्छन् किनभने एउटै भाषाका निकटस्थ भेदहरूमा शब्दगत र उच्चारणगत समानता ज्यादा मात्रामा पाइन्छ तर भाषिक शृङ्खला टुट्न गएमा एउटै भाषाका वक्तामा पनि बोधगम्यता हुँदैन। गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीको पूर्वेली नेपालीसँग निकटता छ भने पश्चिमतिर सम्पर्कविच्छेद भएका कारणले बोधगम्यतामा कमी आउँदै गएको पनि पाइन्छ।

लुम्बिनी प्रदेशका पूर्वी पहाडी जिल्ला पाल्पा, गुल्मी, अर्घाखाँची र त्यस आसपासका सङ्क्रमणीय स्थलमा छुट्टै किसिमको लबज पाइन्छ र त्यस क्षेत्रमा छुट्टै किसिमको क्रियारूप पाइने कारणले मानक नेपालीभन्दा भिन्न प्रयोग यस क्षेत्रको भाषिकामा देखिन्छ। पूर्णप्रकाश नेपाल 'यात्री' (२०५३) ले पूर्वी सीमा अरुण खोला कालीगण्डकी नदी, पश्चिमी सीमा चम्पा नदी कपिलवस्तु, राप्ती नदी र सखीको लेक, उत्तरमा बडीघाट नदी र कालीगण्डकी नदी अनि दक्षिणमा भारतको सीमारेखा हो भन्दै **नेपाली भाषाको ऐतिहासिक मीमांसा**मा पाल्पाली वर्गको भाषिकाको क्षेत्रनिर्धारणसमेत गरेका छन्। टीकाराम पन्थी (२०५३) ले राप्ती र पर्वतीभन्दा भिन्न रहेको कुरालाई औँल्याएका छन्। पाल्पा, गुल्मी, अर्घाखाँचीका पहाडी भूभागका साथै त्यस आसपासका क्षेत्रमा क्रियारूपमा पनि नेपाली मानक भाषामा भन्दा भिन्न विशेषता पाइने कारणले त्यस क्षेत्रको भाषिका स्पष्टतः छुट्टिएको छ। यसलाई पाल्पाली भाषिका, पाल्पा-गुल्मेली भाषिका, रुरुक्षेत्रीय भाषिका आदि नाम पनि दिन सकिन्छ। यस अध्ययनमा गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीअन्तर्गत गुल्मी र त्यस आसपासका क्षेत्रको भूगोललाई समेटिएको छ र त्यस क्षेत्रमा प्रचलित नेपालीका क्रियारूपमा पाइने विशिष्टतालाई औँल्याइएको छ। गुल्मी क्षेत्रीय नेपाली मातृभाषीको भूगोल गुल्मीको राजनैतिक भूगोलभन्दा फराकिलो छ। यसलाई पाल्पागुल्मेली उपभाषिका अन्तर्गत पनि चर्चा गरिएको पाइन्छ (पन्थी, २०५९) र अलि विस्तृत रूपमा पर्वती भाषिका अन्तर्गत पनि यसलाई अध्ययन गरिएको पाइन्छ (पौड्याल, २०४४)। बालकृष्ण पोखरेलले नेपाली भाषिकाहरूलाई पूर्वेली, माझाली, ओरपश्चिमा, मझपश्चिमा एवम् परपश्चिमा गरी पाँच वर्गमा विभाजन गरेका छन् र यी वर्गमध्ये पूर्वेली वर्गको पर्वती समूहभित्र गुल्मेली भेदलाई प्रस्तुत गरेका छन् (पोखरेल, २०५०, पृ.पृ.४५–४७)। गुल्मी पाल्पा, प्युठान तथा अर्घाखाँचीमा भाषिकागत सूक्ष्म भिन्नता नपाइने होइनन् तर त्यत्ति नै मिल्दाजुल्दा साझा विशेषता पनि यस क्षेत्रका भाषिकामा पर्याप्त फेला पार्न सकिन्छ। स्याङ्जामा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पनि पश्चिमतिरको भाषिक विशेषता पाल्पागुल्मेलीसँग मिल्छ भने पूर्वतिरको भाषिक विशेषता पर्वतीसँग मिल्छ । त्यसैले भाषिक भूगोलको निर्धारण गर्ने कार्य जटिल कार्य हो, राजनैतिक वा प्राकृतिक भूगोलका दृष्टिकोणबाट मात्र यसलाई छुट्याउन र निर्धारण गर्न सकिँदैन । यद्यपि यस अध्ययनमा गुल्मीको राजनैतिक सीमा र यस जिल्लासँग जोडिएका अन्य जिल्लामा प्रचलित भाषिक भेदलाई गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीका रूपमा अध्ययन गरिएको छ ।

गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीका क्रियाको संरचनात्मक विशिष्टता

गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीमा विशिष्ट क्रियाको प्रयोग गरिएको पाइन्छ । यस क्षेत्रको नेपाली मातृभाषामा प्रचलित केही विशिष्ट क्रियापदहरू यस प्रकार छन्– 'मकै पसाउनु (मकैमा घोँगो लाग्नु), भल्कनु (उम्लनु), गोरु ठोक्नु (गोरुको पुंसत्व नष्ट गरिदिनु), कन्नो दुख्नु (पिठ्युँ दुख्नु), फोक्नु (छोडाउनु), भाउँतो लाउनु (कुनै अनुत्पादक काममा लाग्नु वा लगाउनु), भर्सनु (खाना पाक्नु वा भात आटो पाक्नु), बटुल्नु (जम्मा गर्नु), लगार्नु (लखट्नु), निफन्नु (नाङ्लो/सुपोमा चामल, दाल राखेर केलाउनु), काँस्नु (खोक्नु), दकुर्नु (दौडनु), चुङ्ग्याउनु (खानेकुरा खाएर अरूलाई लोभ्याउनु), मही पार्नु (दही वा मही मथ्नु), असेट लाग्नु (याद आउनु), काउलो लाउनु (चिप्लो कुरा गर्नु), खोते थाप्नु (निहुँ खोज्नु), चोखे लाग्नु (खानेकुरामा अरूको आँखा वा कुदृष्टि पर्नु), मनखत लाग्नु (पछुतो हुनु), हुर्को छुट्नु (प्यास लाग्नु), उम्को हुनु (गर्मी हुनु), कुखत पर्नु (जन्डिस हुनु), खकाल्नु (भाँडा, मुख आदि सफा गर्नु, पखाल्नु), खिजाउनु (जिस्काउनु), भ्याउनु (सक्नु वा सिध्याउनु), रिङ्नु (घुम्नु), ठनास्नु (ध्यान दिनु वा गौर गर्नु), झिम्मिनु (घुलमिल हुनु), रोथल्नु (मुछ्नु), नेपरिनु (मात्नु वा उद्दण्ड हुनु), वाक्नु (छाद्नु वा बान्ता गर्नु), पुन्ने गर्नु (धर्म हुने काम गर्नु), पुत्त्याउनु (धुवाँ फैलिनु), मन्कनु (मात्तिनु), हुर्कनु, (तात्नु), कनाउनु (चिलाउनु), चोच्याउनु (आवाज निकालेर रुनु), जोमक्नु (आगो बाल्ने ठाउँमा दाउरा जम्मा गर्नु), नेपर्नु (काम गर्नु, होच्याएर वा धम्की दिएर आँट नभएको काम नभएको कुरालाई जनाउनु), निथार्नु (दुध, तेल आदि सिध्याउनु), सिमल्नु (घाँस पात जम्मा गर्नु), लिप्नु (पोत्नु), लोट्नु (चिप्लिनु, पछारिनु), टोक्नु (डस्नु) आदि । विभिन्न नामिक (खल्टुक, सुपो, सराक), सार्वनामिक (जौनो, जौनी, कौनो, कौनी), अव्यय (यत्न, कत्न, क्यार्न, एत्थेर, याँचिन, असम, इन्छेका, पार, छिम, उइँच्छिम, बर्तइ) का साथै माथि उल्लेख गरिएजस्तै विभिन्न विशिष्ट क्रियापदको प्रयोग गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीमा पाइन्छ । संरचनात्मक विशिष्टता मात्र नभई आर्थी विशिष्टता पनि गुल्मी क्षेत्रीय नेपाली मातृभाषाका वक्ताले प्रयोग गर्ने क्रियामा पाइने एउटा मुख्य पक्ष हो । हुर्कनुको मानक नेपालीमा बढ्नु अर्थ दिए तापनि यस क्षेत्रमा पानी हुर्क्यो भनेको पानी तात्नु भन्ने हुन्छ । कन्नो दुख्नुको अर्थ गुल्मेलीमा पिठ्युँ दुख्नु (शिष्ट) हुन्छ तर पूर्वतिर यसको अर्थ अशिष्ट हुन्छ । यस क्षेत्रका नेपाली मातृभाषीले कन्नो दुख्नु शब्दलाई सहज रूपमा प्रयोग गरेको पाइन्छ । यसर्थ समान रूप हुँदाहुँदै पनि आर्थीभेदकता पनि यस क्षेत्रमा प्रचलित कतिपय शब्दमा देखिन्छ ।

होच, हैच, बस्नस्, जानस्, परिख्, छट्को विशिष्ट प्रयोग

गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीमा केही विशिष्ट विशेषता बोकेका क्रिया पनि छन् । पन्थी (२०५९, पृ.२८) ले होच, हैच, बस्नस्, जानस्, परिख्, छट् जस्ता क्रियाको प्रयोग यस भाषिकामा पाइने बताएका छन् । यी क्रिया गुल्मी र यसका आसपासका क्षेत्रमा निकै प्रयोग गरिएको पाइन्छ, जस्तै :

गुल्मेली नेपाली	मानक नेपाली	गुल्मेली नेपाली	मानक नेपाली
हैच	छ	छट्	हट्/छोड्
रैच/रच	रहेछ/रहिछ	गयू	गयौ
परिख्	पर्खे/पर्खी	भओ	भयो/पुग्यो

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

होच, हैच, बस्नस्, जानस्, परिख्, छट्, भओ जस्ता क्रियाका रूप गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीको विशिष्टता हो । *हैच* क्रियाले छ का अतिरिक्त भएको कुराको अज्ञात अर्थ पनि दिन्छ । *भओ* छ जस्तो क्रियाको प्रयोग गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीमा विशिष्ट रूपमा गरिएको पाइन्छ तर पाल्पातिर *भअ* छ प्रयोग गरिएको पाइन्छ । *भओ छ* (भएको छ), *भओ* (भयो) जस्ता क्रियारूप गुल्मी क्षेत्रमा पाइन्छन् । *भओ* क्रियालाई छिटो उच्चारण गर्दा भो पनि हुन्छ ।

क्रियापदसँग निपातको प्रयोगमा विशिष्टता

गुल्मी क्षेत्रीय नेपाली मातृभाषाका क्रियासँग हइ, हए, केरे, कुन्नि, तो, नाइँ, क, केरे, हए जस्ता निपातको प्रयोग गरिएको पाइन्छ र पश्चक्रियात्मक स्थलको निपातको प्रयोगमा विशिष्टता देखिन्छ । यस्ता निपातको उच्चारण गर्दा अतिरिक्त जोड दिने तथा तन्काइका कारण परावर्ण तत्त्वको प्रयोगसमेत यस भाषिकाका वक्ताले गरेको पाइन्छ । वाक्यभित्रका कतिपय घटकमा परावर्ण तत्त्व गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीमा फेला पार्न सकिन्छ । पश्चक्रियात्मक निपातमा अतिरिक्त दीर्घता यस भाषिकामा फेला पार्न सकिन्छ । वाक्यको परीक्षण गर्दा कतिपय वाक्यका अन्तिममा प्रयुक्त निपातमा अतिरिक्त दीर्घता (:) पाइन्छ, जस्तै :

(क) जौनो नेता भए नि हाम्लाई त उस:तै त हो । (ख) कत:न हो कुन्नि: । (ग) बाटामा जौनो आए नि सोध्च यसले त: । (ग) यस्ती राम:म्री भइच बरै: । (घ) तिमी जान्च्यौ कि नाइँ: । (ङ) उनअरु आउँचन् नाइँ: । (च) कत:थेर आउँचन् त: । (छ) डिँगालाई घाँस हाल्न नि पाइन नि: । (ज) बेलौतीका बोटाँ कबेलीका लअरा गए त राम:रो हुन्तो केरे: । (झ) हँडुला टिपेर खान पनि हुन्तो कि: । (ञ) उनअरू आउँचन् कि कुन्नि: । (ट) कति बजो कुन्नि: । (ठ) चा खाने बेला भओ कि नाइँ: । (ड) उनअरु आउँचन् नाइँ: । (ढ) भैंसी ब्याओ कि नाइँ: । (ण) ऐनामा आगो बलो कि नाइँ: । (त) कुँडेआँ दुध बसाल्दे है: . (थ) उनअरु काँट फर्केचन् हए: । (द) मेलाँ गएपार् त हुन्तो: । (ध) ऊ घराँ मात्र बस्छ क: । (न) खट्जुरोले खुट्टो नै कक्क:क:क भओ तो: ।

माथिका वाक्यको प्रयोगलाई हेर्दा परावर्ण तत्त्वको प्रयोगका साथै अन्य विभिन्न भाषिक विशेषता गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीमा देख्न सकिन्छ । निश्चय गर्दा, जोड दिँदा, उत्साह प्रकट गर्दा वाक्यभित्रका घटकमा अतिरिक्त तन्काइ वा अतिरिक्त बलाघातको प्रयोग गुल्मेलीमा गरिएको पाइन्छ । यसबाट भाषिकामा छुट्टै बलाघात (एस्सेन्ट) हुने कुराको पुष्टि हुन्छ । त्यस्तै गुल्मी क्षेत्रमा क्रियालाई अकरण गर्नका लागि *नाइँ* निपातको प्रयोग गरिएको पाइन्छ । पश्चक्रियात्मक नाइँ निपातले क्रियाको विपरीतार्थी वा निषेधार्थक विकल्पलाई जनाएको देखिन्छ, जस्तै : गर्च नाइँ (गर्छ कि गर्दैन), खाओ नाइँ (खायो कि खाएन), भओ नाइँ (भयो कि भएन), भन्च नाइँ (भन्छ कि भन्दैन) आदि । यस्ता पश्चक्रियात्मक नाइँको प्रयोग गुल्मेलीमा ज्यादा मात्रामा पाइन्छ । कसैले कुनै कामका लागि आदेश दिँदा नाइँ भनेर प्रतिक्रिया दिएर पनि क्रियाको निषेध अर्थलाई जनाउन सकिन्छ ।

सामान्य भविष्यत् कालका क्रियाको कम प्रयोग

गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीमा सामान्य भविष्यत् कालका क्रियाको कम प्रयोग हुने कुरालाई पन्थी (२०५९, पृ.२८) ले औंल्याएका छन् । यस क्षेत्रमा प्रयुक्त बोलीमा भविष्यको कुरालाई बताउँदा पनि वर्तमान कालीन क्रियाको प्रयोग अधिकतर गरिएको पाइन्छ, जस्तै :

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गुल्मेली नेपाली	मानक नेपाली
उनअरु भोलि बटौली जान्चन् ।	उनीहरू भोलि बुटवल (बटौली) जानेछन् ।
दसैँमा त तिम्रा दाइहरु आउँचन् केरे ।	दसैँमा त तिम्रा दाइहरू आउनेछन् क्यारे !
भोलि तिमी खेताँ जान्चौ भने म नि जान्चु नि ।	भोलि तिमी खेतमा जानेछौ भने म पनि जानेछु नि !
भोलि कौनो आउँच र ।	भोलि को आउनेछ र ।
भोलिपर्सि तिम्रा बा आउँचन् ।	भोलिपर्सि तिम्रा बाबा (बाबु) आउनेछन् ।
अर्को साल त उनअरू सप्पै मधेस जान्चन्	अर्को साल त उनीहरू सबै मधेस जानेछन् ।

हुनत मानक नेपालीमा पनि सामान्य वर्तमान कालका क्रियाको प्रयोग गरी भविष्यत् कालको कुरा बताइएको पाइन्छ तापनि गुल्मेलीमा यसको प्रयोग ज्यादा मात्रामा गरिएको पाइन्छ । भविष्यको कामकुरालाई जनाउन वर्तमान कालीन क्रियाको प्रयोग ज्यादा मात्रामा गरिनु पनि यस क्षेत्रको भाषिक वैशिष्ट्य हो ।

पूर्ण र अपूर्ण पक्षको प्रयोगमा विशिष्ट संरचनात्मक स्वरूप

गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीमा अपूर्ण र पूर्ण पक्षको क्रियामा छुट्टै संरचनात्मक स्वरूप पाइन्छ । यस भाषिकामा *लाओ*को प्रयोग पूर्णका साथै अपूर्णका लागि पनि विशिष्ट तरिकाले गरिन्छ । सन्दर्भअनुसार गर्न *लाओ छ* भन्ने क्रियाले गर्न *लाग्दै छ* र *गर्न लागेको छ* दुवै अर्थ दिएको पाइन्छ । त्यस्तै *गइतिस्* जस्ता क्रियाले पनि पूर्ण पक्षलाई नै जनाएको पाइन्छ, जस्तै :

गुल्मेली नेपाली	मानक नेपाली
हिँड्न लाओ छ ।	हिँड्दै छ /हिँड्न लागेको छ ।
लेख्न लाओथ्यो ।	लेख्दै थियो/ लेख्न लागेको थियो ।
बोल्न लाओथ्यो ।	बोल्दै थियो/बोल्न लागेको थियो ।
काट्न लाओ छ ।	काट्दै छ /काट्न लागेको थियो ।
घाम लाओ छ ।	घाम लाग्दै छ/ घाम लागेको छ ।
भेटितिस् ।	भेटेको थिइस्/भेटेकी थिइस् ।
भेटेतैं ।	भेटेको थिएँ ।

पूर्ण पक्षको *एको एकी* र *एका* जस्ता मानक नेपालीका प्रयुक्त रूपहरू गुल्मेली नेपालीमा *एओ, एई* र *एआ* रूपमा प्रयुक्त छन्, जस्तैः

गुल्मेली नेपाली	मानक नेपाली
खाओ छ /खाई छ/खाआ छन्	खाएको छ/खाएकी छ /खाएका छन्
बसेओ थ्यो/बसेई थी /बसेआ थे	बसेको थियो / बसेकी थिई/बसेका थिए
गरेओ छ /गरेई छे /गरेआ छन्	गरेको छ /गरेकी छे /गरेका छन्
फुक्लेओ छ / फुक्लेआ छन्	फुक्लेको छ /फुक्लेका छन्

छिटो छिटो बोल्दा *गई थी* (जाँदै थिई र गएकी थिई), *बसी थी* (बस्दै थिई र बसेकी थिई) *हाँसेओ थ्यो* (हाँसेको थियो), *हाँस्या थे* (हाँसेका थिए) जस्ता अपूर्ण र पूर्ण पक्षका क्रियारूप गुल्मेलीमा पाइन्छन् ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीका क्रियामा वर्णपरिवर्तन

अल्पप्राणीभवन, विलय, विपर्यास, स्वरभक्ति तथा अपनिहितिजस्ता ध्वनितात्त्विक वर्ण परिवर्तन गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीका क्रियामा विशिष्ट रूपमा देख्न पाइन्छ । क्रियामा देखिने ध्वनितात्त्विक विशिष्टताका कारण यस क्षेत्रको भाषिक संरचना र स्वरूप मानक नेपालीभन्दा भिन्न छ । त्यसैले ध्वनितात्त्विक विशिष्टता पनि यस क्षेत्रको भाषिक वैशिष्ट्य बनेको पाइन्छ । गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीका क्रियारूपमा पाइने ध्वनितात्त्विक विशेषता निम्नलिखित छन् :

अल्पप्राणीभवन

फोक्सोबाट बढी सास प्रवाहित हुने महाप्राण वर्ण हुन् । नेपालीका ख, छ, ठ, थ, फ, स (अघोष महाप्राण) अनि घ, झ, ढ, ध, भ (सघोष महाप्राण) वर्ण क, च, ट, त, प तथा ग, ज, ड, द, व जस्ता अल्पप्राण वर्णमा परिवर्तन हुनुलाई अल्पप्राणीभवन भनिन्छ । गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीमा क्रियामा अल्पप्राणीकरण पाइन्छ, जुन मानक नेपालीमा पाइँदैन । बाग, बुडो, डडेलो, माग, बाँजो, साँज, निदार जस्ता अन्य शब्दमा अल्पप्राणीकरण पाइएजस्तै क्रियाको मध्य र अन्त्यमा अल्पप्राणीकरण नियमित भएको देखिन्छ । सामान्य वर्तमानकालका धातुमा जोडिएर *च, चस्, चेस्, च, चे, चौं, च्यौं, चौ, चौ, चिन्, चन्* जस्ता स.क्रि. यस भाषिकामा नियमित भएका छन् (पन्थी, २०५९, पृ.९५) । साथै अज्ञात भूतको *छ* महाप्राण वर्ण पनि *च* अल्पप्राणमा परिवर्तन भई *एच, इच, एचन्* आदि भएको पाइन्छ । अभ्यस्त भूतका *थे, थिम्* जस्ता महाप्राण वर्ण पनि अल्पप्राणीकरण भई *ते, तिम्* भएको पाइन्छ, जस्तै :

गुल्मेली नेपाली	मानक नेपाली	गुल्मेली नेपाली	मानक नेपाली
रइन्च	रहेनछ	जान्ते	जान्थे
सोद्चौ	सोध्छौं	राख्च	राख्छ
बस्च	बस्छ	तताउँच	तताउँछ
बस्चन्	बस्छन्	गन्च	गन्छ
बस्तैं	बस्थे	पर्च	पर्छ
बस्त्यो	बस्थ्यो	आइन्च	आइन्छ
बाँद्च	बाध्छ	हुन्तो	हुन्थ्यो
बाज्यो	बाझ्यो	सम्ज्यो	सम्झ्यो
बार्चन्	बार्छन्	जान्तिम्	जान्थ्यौं
बस्तिस्	बस्थिस्	गरिचस्	गरिछस्
बस्तिम्	बस्थ्यौं	बड्दै छ	बढ्दै छ
दोयो	दोह्यो	बड्यो	बढ्यो
दुइयो	दुहियो	रहेच/रहिच /रैच	रहेछ
आउँच	आउँछ	हराउँच	हराउँछ
आउँचौ	आउँछौ	जान्तेउ	जान्थ्यौ
माज्यो	माझ्यो	पिर्च	पिर्छ
भैच/भएच	भएछ	झर्च	झर्छ
भइन्च	भइन्छ	उठ्च	उठ्छ
जान्च	जान्छ	गर्च	गर्छ
जान्चु	जान्छु	बडेच	बढेछ

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पड्च	पढ्छ	हुन्चउ	हुन्छौ
पाइन्च	पाइन्छ	भाँच्च	भाँच्छ
पुग्च	पुग्छ	बर्सन्च	बर्सन्छ
हिँड्च	हिड्छ	पाक्च (पाउच)	पाक्छ
गइतिस्	गएको थिइस्	जान्तो	जान्थ्यो
हुन्तो	हुन्थ्यो	जान्तिन्	जान्थिन्

अल्पप्राणीकरण यस भाषिकाको क्रियामा मूलभूत विशेषता बनेको छ। मानक नेपालीमा प्रयुक्त *छ* स.क्रि. गुल्मेली तथा पर्वतीमा *च*मा परिवर्तन भएको पाइन्छ। गुल्मेलीमा *आउँच, हराउँच, तताउँच* जस्ता क्रिया प्रयुक्त हुन्छन् भने पर्वतीमा कतै *आम्च, हराम्च, तताम्च* भएको पाइन्छ भने कतै पाल्पा-गुल्मेलीमा जस्तै प्रयोग भएको पनि भेटिन्छ।

व्यञ्जनलोप

गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीमा व्यञ्जन वर्ण लोप भई ओकार ध्वनि मात्र बाँकी रहेका क्रियारूप प्रशस्त पाइन्छन्। यस भाषिकामा शब्दको बिच र अन्त्यको व्यञ्जन वर्ण लोप भई स्वरवर्णको मात्र प्रयोग भएको पाइन्छ, जस्तै :

गुल्मेली नेपाली	**मानक नेपाली**	**गुल्मेली नेपाली**	**मानक नेपाली**
छोडो	छोड्यो	हिनेओ छ	हिँडेको छ
बोलाओ	बोलाएको थियो	बिगारो	बिगार्‍यो
बनो	बन्यो	हिनो	हिँड्यो
बगेओ थ्यो	बगेको थियो	तुर्‍यो/तुरो	सक्यो/खाइसक्यो
मात्तेओ छ	मात्तिएको छ	भओ	भयो
भनेओ मान्च	भनेको मान्छ	परो	पर्‍यो
भनेओ थ्यो	भनेको थियो	सपारो	सपार्‍यो
पढेओ थ्यो	पढेको थियो	फुको	फुक्यो
पिटो	पिट्यो	उडेओ छ	उडेको छ
हिँडो	हिँड्यो	परेओ छ	परेको छ
चलो	चल्यो	जोतेओ छ	जोतेको छ
गरो	गर्‍यो	फुक्लेओ छ	फुक्लेको छ
गओ	गयो	उडो	उड्यो

गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीमा अन्तिम र बिचको व्यञ्जन लोप भएर स्वर मात्र बाँकी रहने नियमित प्रक्रिया देखिएको छ। *को का की* जस्ता विभक्तिमा *क्* व्यञ्जन लोप भई *ओ आ ई* विभक्तिहरू प्रयुक्त भएका छन्। अन्य *को का की* विभक्तिका ठाउँमा पनि *ओ आ,* ई मात्र प्रयोगमा आएका छन्। पूर्ण पक्षका लागि मानक नेपालीमा प्रयुक्त *एको एका एकी* जस्ता रूप *एओ, एआ, एई* बनेर प्रयोग भएका छन्। पन्थी (२०५९, पृ ९५) ले विभक्तिका साथै स्वरान्त धातुमा *ओ आ* र *ई* अनि व्यञ्जनान्तमा *एओ एआ एई* गुल्मेली भाषिकामा पाइने कुराको उल्लेख गरेका छन्। *घरओ काम, कुटमेराओ बुटो, डाँडाओ चौतारो, दाउराओ भारी, डोकाओ घाँस, बाटाओ रूख, डाँडाओ घर, तलई साइँली, रामेई आमा, उम्लेओ पानी, चरेआ बाखा (बाख्रा), हिनेई केटी, हिनेओ छ, पर्खेओ छ, तर्केई छे, उम्केआ थे, ढल्केओ छ, हिनो* जस्ता उदाहरणमा व्यञ्जन लोप भएका छन्। यी सबैमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

व्यञ्जन वर्ण लोप भएर स्वर वर्ण मात्र बाँकी रहेको पाइन्छ किनभने व्यञ्जनभन्दा स्वरको उच्चारण सजिलो, सरल र अवरोधविहीन हुन्छ । मानक बोली र लेख्य रूपमा भने व्यञ्जन वर्ण रहन्छ ।

विलय (फ्युजन)

विलयमा दुई ध्वनि तथा वर्ण कुनै एउटा वर्णमा परिवर्तन भई तेस्रो वर्ण प्रयोगमा आउँछ (क्राउले र बावोर्न, सन् २०१०, पृ ३३) । गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीमा स्वर र नासिक्य ध्वनि मकारमा विलय भएको पाइन्छ । पदको मध्य र पदको अन्त्यमा रहेको अनुनासिक ध्वनि *म्* ध्वनिमा परिवर्तन हुने प्रवृत्ति कथ्य नेपालीको आफ्नो विशेषता भएको र गोर्खादेखि गुल्मीसम्म अनुनासिक स्वरका ठाउँमा *म्* ध्वनि पाइने कुराको उल्लेख बन्धु (२०५२, पृ.१०४) ले पनि गरेका छन् । गुल्मेली भाषिकामा शब्दमध्य र शब्दान्तमा नासिक्यीभवन नभई अनुनासिक व्यञ्जन वर्ण *मकार*को प्रयोग भएको अथवा नसिक्य ध्वनि अनुनासिक वर्ण (सिग्मेन्ट) मा विलय भएको देखिन्छ । मानक नेपालीमा भने नासिक्यीभवनको नै प्रयोग गरिन्छ, जस्तै :

गुल्मेली नेपाली	मानक नेपाली	गुल्मेली नेपाली	मानक नेपाली
गइम्	गयौँ	लेखम्ला	लेखौँला/लेखुँला
बसिम्	बस्यौँ	किनम्ला	किनुँला/किनौँला
जान्थिम्	जान्थ्यौँ	हुम्ला	होउँला/होऔँला
गर्थिम्	गर्थ्यौँ	खाम्ला	खाउँला/खाऔँला
भन्थिम्	भन्थ्यौँ	छम्	छौँ
हिँड्थिम्	हिँड्थ्यौँ	चल्थिम्	चल्थ्यौँ
बसम्ला (म/हामी)	बसुँला /बसौँला	भनम्	भनौँ
जाम्ला (म/हामी)	जाउँला /जाऔँला	सकम्	सकौँ
गरम्ला (म/हामी)	गरुँला/गरौँला	हेरिम्	हेर्‍यौँ

माथिका उदाहरणमा क्रियामा आएको नासिक्यीभवन/ँ/वर्ण गुल्मेलीमा *म्* वर्णमा परिवर्तन भएको पाइन्छ । यस गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीमा अन्य नामिक पदमा पनि यस्तो विलय देख्न सकिन्छ, जस्तैः *नाम* (नाउँ), *गाम* (गाउँ), *घिरम्ला* (घिरौँला) आदि । तर, नासिक्य ध्वनि नभएका क्रियामा भने त्यस्तो स्थिति पाइँदैन, जस्तैः *गरेउ* (गर्‍यौ), *गर्थेउ* (गर्थ्यौ), *गर्थेओ* (गर्थ्यो) आदि । नासिक्य ध्वनि नभएका सामान्य र अभ्यस्त भूतकालीन क्रियामा *एउ, थेउ थेओ* भएको पाइन्छ भने नासिक्य ध्वनि भएका *गरेका थियौँ, भनेका थियौँ* जस्ता क्रिया *गरेआ थिम्, भनेआ थिम्* बनेका छन् । नासिक्य वर्णको प्रयोग भएको भूतकालका *थैँ/थ्यौँ* स.क्रि *थिम्* स.क्रि.मा, अभूत कालमा प्रयुक्त *छुँ/छौँ* स.क्रि.(सहायक क्रिया) *छम्* स.क्रि.मा र सम्भावनार्थक क्रि.प.मा प्रयुक्त *उँला, औँला* जस्ता स.क्रि. *म्ला*मा परिवर्तन भएको पाइन्छ । त्यस्तै मु.क्रि.का पछि *हुम्ला* स.क्रि.को प्रयोग पनि सम्भावनार्थक तथा पूर्ण र अपूर्ण भविष्यत् कालको प्रथम पुरुषमा गरिएको पाइन्छ– गर्दै *हुम्ला/गरेओ हुम्ला* (गर्दै होउँला/गरेको होउँला) । पूर्ण भूत तथा अपूर्ण भूतमा धातुको *एको, एका, एकी*का ठाउँमा *एओ, एआ, एई या ओ आ ई* नै हुन्छ भने त्यसपछि *थिम्* तथा *छम्* स.क्रि. को प्रयोग गरिन्छ ।

गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीका क्रियामा मात्र नभएर अन्य शब्दमा पनि प्रयत्नलाघव भई विलय भएको देखिन्छ, जस्तै :

गुल्मेली नेपाली	मानक नेपाली	गुल्मेली नेपाली	मानक नेपाली
खाको छ	खाएको छ	खाछ	खाएको छ
गाको थेन	गएको थिएन	भाको छ	भएको छ

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गाथे	गएका थिए	पिसार ल्याउच	पिसाएर ल्याउँछ
गाछ	गएको छ	भो	भयो
खाथैं	खाएको थिएँ	गइतिस्	गएको थिइस्
गाथे	गएका थिए	गइन्तिस्	गएको थिइनस्

त्यस्तै *र्वाको* (रुवाएको), *च्याउनु* (चियाउनु), *न्वाउनु* (नुहाउनु), *ख्वाउनु* (खुवाउनु), *दउर्नु* (दगुर्नु) *छ्वाको* (छोएको), *नाउनु* (नुहाउनु), *भउस्* (होओस्), *छेउतइन* (छेक्दैन), *बसुस्* (बसोस्) जस्ता शब्दमा पनि कतिपय ध्वनि एकाधिक ध्वनितात्त्विक प्रक्रियाबाट विलय भएको पाइन्छ। विलयका अतिरिक्त कतैकतै स्वरखण्डित (भवेल ब्रेकिङ) समेत यस भाषिकामा देखिन्छ।

विपर्यास (मेटाथेसिस)

शब्दमा प्रयुक्त कुनै वर्णको स्थान साटासाट हुन्छ भने त्यसलाई विपर्यास वा वर्णविपर्यय भनिन्छ। यसमा वर्णको लोप वा आगमन नभई वर्णको क्रममा सामान्यतः परिवर्तन हुन्छ (क्राउले र बावोर्न, सन् २०१०, पृ.३१)। शब्दको गलत उच्चारणको परिणामस्वरूप पनि वर्णविपर्यय हुन्छ। *नजिक*बाट *नगिच*, *सागर*बाट *सगर*, *पतरी*बाट *टपरी* (टप्री), *अग्लो*बाट *अल्को* (अघोषीभवन पनि भएको) यसका उदाहरण हुन्। त्यस्तै गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीमा पनि पर्याप्त विपर्यास फेला पार्न सकिन्छ। *खर्सो* (खस्रो), *फुर्सो* (फुस्रो), *पर्हार* (प्रहार), *पर्तीक* (प्रतीक), *पर्दीप* (प्रदीप), *पर्साद* (प्रसाद), *पर्देश* (प्रदेश), *वर्त* (व्रत) जस्ता शब्दको प्रयोगमा विपर्यास भएको पाइन्छ। वर्णविपर्ययले सबै वर्णलाई समान रूपमा प्रभाव पार्दैन। निश्चित शब्दमा वर्ण विपर्यय भएको देख्न सकिन्छ। गुल्मी क्षेत्रीय नेपालमा *र, ल्* जस्ता तरल व्यञ्जनसहितका संयुक्त व्यञ्जनमा विपर्यास भएको पाइन्छ। त्यस्तै *घुर्सियो* (घुस्रियो), *खोर्स्यो* (खोस्रियो) जस्ता क्रियारूपमा पनि विपर्यास वा वर्णविपर्यय देख्न सकिन्छ। यद्यपि क्रियामा भन्दा नामिक पदमा नै वर्णविपर्यय ज्यादा मात्रामा भएको पाइन्छ।

स्वरभक्ति तथा अपनिहिति (एनाप्टाइक्सिस्/इपेन्थेसिस)

दुई व्यञ्जनका बिचमा स्वरवर्णको आगमन भई व्यञ्जनको क्लस्टरलाई खण्डित गरेमा त्यसलाई स्वरभक्ति भनिन्छ (क्राउले र बावोर्न, सन् २०१०, पृ.३१)। यसमा संयुक्त व्यञ्जनका बिचमा कुनै स्वरवर्णको प्रवेश हुन्छ। *कर्म*बाट मानक नेपालीमा तद्भवीकरण भई *काम* बनेको छ तर गुल्मेलीमा तद्भवीकरण हुँदा स्वरभक्ति भई *करम* बन्नपुगेको छ। यसमा *र म्* व्यञ्जनका बिचमा *अ* स्वर आएको छ। हुनत यस भाषिकामा स्वरभक्ति ज्यादा मात्रामा पाइँदैन तापनि कतिपय शब्दमा विशिष्ट रूपमा यो विशेषता यस क्षेत्रमा फेला पार्न सकिन्छ। *धरम* (धर्म), *करम/ करिम* (कर्म), *परम* (पर्म), *तिरन* (तीर्न), *जनम* (जन्म) आदि शब्दमा स्वरभक्ति देखिन्छ। त्यस क्षेत्रमा धरमपानी, धरमपोखराजस्ता ठाउँ भएकाले पनि यो कुरा प्रस्ट हुन्छ। त्यस्तै यस क्षेत्रका नेपाली मातृभाषीले प्रयोग गर्ने *परिख्, फरिक्* जस्ता क्रियामा पनि स्वरभक्ति देख्न सकिन्छ। यी क्रियामा *इ* स्वर दुई संयुक्त व्यञ्जनका बिचमा आएको पाइन्छ।

स्वरभक्ति र अपनिहितिलाई ध्वनिपरिवर्तनको एउटै प्रक्रिया मानिएको पनि पाइन्छ (क्राउले र बावोर्न, सन् २०१०, पृ.३१)। यद्यपि यी दुईका बिचमा सामान्य भिन्नता पनि देखाइएको छ। व्यञ्जनका पछिको *इ* अथवा *उ* अनुवर्ती रहेर पनि सो व्यञ्जनभन्दा अगाडि आइपुग्नुलाई अपनिहिति भनिएको पाइन्छ (पोखरेल, २०५०, पृ.१५९)। यसमा पछाडिको इकार वा उकार अगाडि उच्चारित हुन्छ। स्वरभक्तिमा जस्तै यसमा पनि व्यञ्जनको क्लस्टर खण्डित हुन्छ। *हँसिया* शब्दलाई गुल्मी क्षेत्रका वक्ताले *हइँस्स्या* उच्चारण गर्दछन्। यसमा पछाडिको इकार अगाडि आई ध्वनितात्त्विक

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

परिवर्तन भएको छ। अन्य विभिन्न शब्दमा पनि अपनिहिति गुल्मेलीमा फेला पार्न सकिन्छ, जस्तै : *गुइल्ल्यो* (गुलियो), *बइल्लो* (बलियो), *सइल्लो* (सजिलो), *ढँउट्वा* (ढँटुवा) आदि। गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीका क्रियारूपमा पनि अपनिहिति पाइन्छ, जस्तै:

गुल्मेली नेपाली	मानक नेपाली	गुल्मेली नेपाली	मानक नेपाली
सइक्क्यो	सकियो	पोइक्ख्यो	पोखियो
गइरियो	गरियो	भइनियो	भनियो
बइस्सियो	बसियो	फाइल्लियो	फालियो
ढाँइट्यो	ढाँटियो		

छिटो उच्चारण गर्दा *सइकियो पोइखियो गइरियो भइनियो बइसियो* जस्ता क्रिया *सैक्क्यो, पोइक्ख्यो, गैऱ्यो, भैन्न्यो, बैस्स्यो* भएको पाइन्छ। यस्तो अवस्थामा पछिको व्यञ्जनको पुनरावृत्ति हुन्छ। खास गरी कर्मवाची र भाववाची कतिपय गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीका क्रियामा अपनिहिति (इपेन्थेसिस) ज्यादा मात्रामा पाइन्छ। यस कुराको उल्लेख बालकृष्ण पोखरेल (२०५०, पृ.१५९) ले आफ्नो अध्ययनमा पनि गरेका छन्। ध्वनिगत रूपमा पाल्पा-गुल्मेलीलाई बेग्ल्याउने मूलभूत कुरा अपनिहिति हो भनेर पन्थी (२०५९, पृ.३०) ले पनि औँल्याएका छन्।

निष्कर्ष

सानो क्षेत्रमा फैलिएका भाषामा भाषिक भेद देखा नपरे पनि एउटा भाषा ठुलो क्षेत्रमा फैँलिदा त्यहाँ विभिन्न भेदहरू देखापर्छन्। नेपाली भाषा पनि नेपाल र नेपालभन्दा बाहिर ठुलो भूगोलमा फैलिएको हुनाले यसका धेरै क्षेत्रीय भेद देखापरेका छन्। ती विभिन्न भेदहरूमध्ये गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीको प्रयोग गुल्मी र यसको आसपासमा क्षेत्रमा बोलिने भाषिक भेद हो। एउटा भाषिक विशेषताको अन्त्य र अर्को भाषिक विशेषताको प्रारम्भलाई ठ्याक्कै छुट्याउन नसकिने हुनाले गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीको भाषिक भूगोल फराकिलो बनेको छ किनकि विभिन्न विशेषताहरू यस क्षेत्रका निकटस्थ भाषिकामा घुलमिल भएर पनि रहेका छन्। भाषिक निरन्तरताको सिद्धान्तका आधारमा पाल्पा, स्याङ्जा, पर्वत, बाग्लुङका कतिपय समान विशेषता पनि गुल्मेलीमा फेला पर्दछन्। गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीका आफ्नै संरचनात्मक र ध्वनितात्त्विक विशेषता छन् जसले गर्दा यस क्षेत्रको नेपाली मातृभाषा विशिष्ट बनेको छ र त्यस क्षेत्रका नेपाली मातृभाषी वक्ताले सहज र स्वाभाविक ढङ्गले यस भेदको प्रयोग गर्दछन्। अल्पप्राणीकरण, लोप, विलय, विपर्यास, स्वरभक्ति तथा अपनिहिति आदि प्रक्रियाबाट वर्णपरिवर्तन भएको पाइनु यस क्षेत्रका नेपाली मातृभाषी वक्ताको मूलभूत वैशिष्ट्य बनेको छ। क्रियामा पाइने विभिन्न वार्णी तथा संरचनागत विशिष्ट अभिलक्षणले गर्दा गुल्मी क्षेत्रीय नेपाली मानक नेपालीसँग निकट र बोधगम्य हुँदाहुँदै पनि भिन्न छ। उल्लिखित भाषिक विशिष्टता तथा भिन्नताको बोधका साथै प्राथमिक तहमा नेपाली मातृभाषामा शिक्षा दिँदा गुल्मी क्षेत्रीय नेपालीको भाषिक विशिष्ट संज्ञानलाई यस क्षेत्रमा व्यवहृत बनाउनु पनि उत्तिकै आवश्यक हुन्छ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

गिरी, जीवेन्द्रदेव. (२०६३). *भाषाविज्ञान भाषा र भाषिका.* एकता बुक्स डिस्ट्रिब्युटर्स प्रा.लि.।

तिमिल्सिना, यमनाथ. (२०६४). *भाषिकाको सैद्धान्तिक पक्ष तथा नेपालीका भाषिका निर्धारण.* अवलोकन साहित्य प्रतिष्ठान।

निरौला, यज्ञेश्वर. (२०५०). *क्रियाका रूपतत्त्वका आधारमा नेपाली भाषिकाको निर्धारण.* अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्र, नेपाली केन्द्रीय विभाग, मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय, त्रिभुवन विश्वविद्यालय।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पन्थी, टीकाराम. (२०६०). *भाषिक चिन्तन.* नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
पन्थी, दीन. (२०५९). *पाल्पा गुल्मेली उपभाषिका.* नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
पोखरेल, बालकृष्ण. (२०५०). *राष्ट्रभाषा.* (नवौँ संस्क.). साझा प्रकाशन ।
पोखेल, बाबुराम. (२०६९). *लुम्बिनी क्षेत्रीय पहाडी भाषिकाका व्याकरणिक कोटिको अध्ययन.* अप्रकाशित स्नातकोत्तार शोधपत्र, त्रि.वि, त्रिचन्द्र बहुमुखी क्याम्पस ।
पौड्याल, हीरामणि शर्मा. (२०४४). *पर्वती भाषिकाको स्वरूप र संरचना.* इन्दिरा शर्मा पौड्याल ।
प्रदेश तथा स्थानीय तहको भाषिक तथ्याङ्क, प्रदेश नं. ५ (२०७५). भाषा आयोग ।
बन्धु, चूडामणि. (२०५२). *नेपाली भाषाको उत्पत्ति* (पाँचौं संस्क.). साझा प्रकाशन ।
भण्डारी, कृष्णप्रसाद. (२०६०). *गुल्मेली उपभाषिका.* अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्र, त्रि.वि. ।
यात्री, पूर्णप्रकाश नेपाल. (२०४८). "नेपाली भाषाका पूर्वेली वर्गमा भोजपुरे भेद". *गरिमा,* ९/१२ ।
साङ्कृत्यायन, राहुल (सम्पा.). (सन् १९६०). *हिन्दी साहित्य का बृहत् इतिहास* (षोडश भाग). काशी नगरी प्रचारिणी सभा ।
सुवेदी, राजाराम. (२०५५). *गुल्मीको ऐतिहासिक झलक.* किरण पुस्तकालय ।
Crowley. Terry & Bowern, Claire (Eds.). (2010). *An Introduction to Historical Linguistics.*(4th ed.). Oxford University Press, Inc.
Crystal. David (Editor) (2009). *A Dictionary of Linguistics and phonetics.*(6th ed.). Blackwell Publishing, International.
Eberhard. David M. Gary F. Simons, and Charls D. Fenning (Eds). (2019). *Ethnologue: Language of the world.*(22 ed.). SIL International.Online Version:http:/ www.ethnologue.
Hudson. R.A . (1996). *Sociolinguistics.*(Second ed.), Cambridge University Press.
Katie. Wales (2001). *A Dictionary of Stylistics.*(Second ed.). Blackwell Publishing. International.

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

ससुरको भाषा अध्ययन पद्धतिः साहित्यका अध्ययन सन्दर्भमा

डा. सुकुम शर्मा*

लेखसार

आधुनिक भाषाविज्ञानका क्षेत्रमा फर्डिनान्ड डे ससुरले प्रस्तुत गरेको समकालिक र कालक्रमिक अध्ययन पद्धति उनका चिन्तनको नवीन प्राप्ति मानिन्छ। भाषाको प्रकृति, संरचना र व्यवस्थाका आधारभूत पक्षको अन्वेषणका क्रममा उनको यो मान्यता आएको हो। उनका चिन्तनगत मान्यतामा यो विचार सैद्धान्तिक भन्दा पनि अध्ययन पद्धतिका रूपमा स्विकारिएको छ। समयका केन्द्रमा निश्चित कालखण्डको स्थिर र कालक्रमिक अन्वितिअनुसार उद्विकासात्मक भाषा अध्ययनको दुई भिन्न दृष्टिकोण या आधार नै ससुरका भाषाचिन्तनको नवीन मान्यता हो। ससुरले भाषाका अध्ययन सन्दर्भमा प्रस्तुत गरेको समकालिक र कालक्रमिक मान्यता साहित्यका अध्ययन तथा विश्लेषणमा पनि सैद्धान्तिक आधार बनेको पाइन्छ। यस लेखमा ससुरद्वारा व्याख्या गरिएको तथा भाषाअध्ययनका क्रममा विकसित कालक्रमिक र समकालिक भाषिक अध्ययन पद्धतिको साहित्यका सन्दर्भमा साहित्यिक अध्ययन पद्धतिका रूपमा प्रयोग गर्दै साहित्यको अध्ययन, विश्लेषण र मूल्यबोधको एक आधार खोजी गरिएको छ।

शब्दकुञ्जी

समकालिक, कालक्रमिक, समलक्षण, ऐतिहासिक समालोचना, साहित्येतिहास।

विषयपरिचय

फर्डिनान्ड डे ससुर (सन् १८५७–१९१३) को भाषिक मान्यता साहित्यका विश्लेषणका सन्दर्भमा पनि प्रयोग हुँदै आएको पाइन्छ। उनको *कोर्स जनरल इन लिङ्ग्विस्टिक* कृतिमा चर्चा गरिएका द्विविभाजक चिन्तन वस्तु र रूप, भाषा र वाक्, शृङ्खलात्मक र चयनात्मक, सङ्केतक र सङ्केतितजस्तै समकालिक र कालक्रमिक मान्यता साहित्यका सन्दर्भमा पनि प्रायोगिक सैद्धान्तिक आधार बनेको पाइन्छ। उनी ऐतिहासिक भाषविज्ञानका चिन्तनगत मान्यताबाट भाषा अध्ययनमा देखापरेका अध्येता हुन्। ऐतिहासिक तथा तुलनात्मक भाषाका अध्ययन परम्परामा रहेर

* सहप्राध्यापक, नेपाली केन्द्रीय विभाग, काठमाडौँ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भाषाविश्लेषणमा गवेत्सुक हुँदा समयकेन्द्रित अध्ययन पद्धतिको खोजीका क्रममा उनको यो मान्यता विकसित भएको हो । यस क्रममा उनी ऐतिहासिक र तुलनात्मक पद्धतिभन्दा भिन्न रहेर भाषाशास्त्रको नयाँ अध्ययन पद्धतिका अन्वेषणमा लागिपरेको देखिन्छ। परम्परागत व्याकरण, भाषाशास्त्र र तुलनात्मक भाषाशास्त्रको पद्धतिगत अनुशीलनका क्रममा उनको यो मान्यता भाषा अध्ययन परम्परामा विभाजक रेखा बनेको हो । यही अध्ययनका क्रममा समयको द्विविभाजक आधारबाट भाषा अध्ययनको स्पष्ट पद्धतिका विकासमा ससुरको मौलिक चिन्तन प्रस्तुत भएको हो । प्रायोगिक स्वरूपमा देखापरेको यो मान्यता भाषा अध्ययनमा मात्र सीमित देखिँदैन । उनको यस मान्यताको अन्तर्विषयक अध्ययनमा विशेष प्रयोग हुँदै आएको छ। समयका आधारमा कालक्रमिक र समकालिक अध्ययन पद्धतिको चिनारीसहित भाषा अध्ययनमा गरिएको यो प्रयोग साहित्य विश्लेषणका सन्दर्भमा पनि एक आधार हुने देखिन्छ । यस मान्यताको प्रयोगात्मक आधार निर्माण गर्दै समालोचनाको एक प्रस्तावनाको खोजी अनि अनुशीलनको पद्धतिगत आधार निर्माण नै यस लेखको विषयक्षेत्र हो ।

ऐतिहासिक र समकालिक भाषा अध्ययनको आधार के हो र यो कसरी सम्पन्न हुन्छ भन्ने चिन्तनगत आधारमा ससुरको कालक्रमिक र समकालिक मान्यता देखापरेको हो । भाषा अध्ययनका यही मान्यतामा रहेर साहित्यका क्षेत्रमा ऐतिहासिक, साहित्येतिहासपरक र समकालिक अध्ययन या विश्लेषणको मूल्यबोध केकसरी हुन्छ भन्ने समस्या यस अध्ययनको एक आधार हो । कालक्रमिक र समकालिक अवधारणाबाट ऐतिहासिक र वर्णनात्मक भाषिक अध्ययनको चर्चा गरे जस्तै साहित्यको पनि ऐतिहासिक र समकालिक अध्ययन हुन्छ भन्ने उद्देश्यमा केन्द्रित भएर सैद्धान्तिक आधारसहित प्रयोगात्मक विश्लेषणको मार्गबोध गराउनु नै यस लेखको अभीष्ट हो । भाषा क्षेत्रमा सीमित यो मान्यता साहित्यका क्षेत्रमा विस्तार हुँदा साहित्य अध्ययनको एक पद्धति या उपागम पनि विकास भएको छ। साहित्येतिहासका लेखनमा यो उपागम प्रयोग भए पनि ससुरको मान्यताकै आधारमा अध्ययन भने हुन सकेको छैन ।

अध्ययनको विधि

प्रस्तुत लेख सैद्धान्तिक अवधारणा निर्माणमा केन्द्रित भएकाले ससुरको प्रसिद्ध कृति *कोर्स इन् जनरल लिङ्ग्विस्टिक*मा व्याख्या गरिएको कालक्रमिक र समकालिक सिद्धान्तलाई मुख्य आधार बनाइएको छ। भाषाविज्ञानका क्षेत्रमा प्रस्तुत यो मान्यता साहित्यविश्लेषणका क्रममा एक प्रयोगात्मक र सैद्धान्तिक आधारका रूपमा स्थापित गर्न सोद्देश्यमूलक नमुना पद्धतिबाट समालोचनात्मक अध्ययनका ग्रन्थ चयन गरिएको छ। चयन गरिएका ग्रन्थको निर्धारित सैद्धान्तिक आधारबाट व्याख्या, विश्लेषण र मूल्यबोधको आधार दिइएको छ। यस लेखमा गुणात्मक अध्ययन पद्धति अवलम्बन गरिएको छ ।

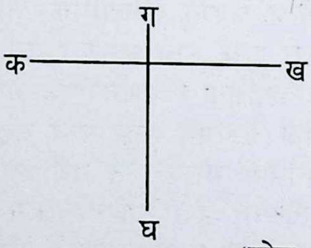
सैद्धान्तिक आधार

भाषाशास्त्रका अध्ययनका क्रममा युगसन्दर्भको पद्धतिगत व्याख्यासहित ससुरले कालक्रमिक र समकालिक अध्ययनको चिन्तन प्रस्तुत गरेका हुन्। उनका अनुसार भाषा अध्ययन पद्धति ऐतिहासिक या कालक्रमिक र समकालिक या एककालिक हुने गर्दछ। भाषाको अध्ययन परम्परागत व्याकरणबाट विकास भएको हुँदा परम्परागत व्याकरणमा निर्देशनात्मक पद्धति रहेको पाइन्छ। यो पद्धति भाषाशास्त्रभन्दा भिन्न अन्य विषयक्षेत्रमा स्विकारिएको मान्यता या पद्धति हो भन्ने पनि स्पष्ट नै छ। यस मान्यतामा व्याकरणको खोजी या चिन्तनगत पद्धति भाषाभन्दा भिन्न दर्शनसँग जोडिएको देखिन्छ। यसरी नै भाषाचिन्तनको अर्को आधार भाषाशास्त्र अर्थात् भाषाका अध्ययनमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

देखापरेको ऐतिहासिक तथा तुलनात्मक पद्धति हो। आफ्नो पद्धतिगत आधार विकासमा भाषाशास्त्र केन्द्रित भएको समय पनि यही नै हो। यही क्रममा भाषा अध्ययनमा उद्विकासात्मक र तुलनात्मक अध्ययन पद्धतिको विकास भएको हो। यो पद्धति भाषाको कालक्रमिक विकास र परिवर्तनको खोजीमा केन्द्रित रहेको भए पनि ऐतिहासिक आधारसहितको चर्चा पाइन्छ (ससुर, सन् १९१६, पृ.१–५)। यसरी नै भाषाको तुलनात्मक पद्धतिको चिन्तनमा यिनको लेखन अघि बढेको देखिन्छ। तुलनात्मक भाषाशास्त्रको अध्ययनका क्रममा यिनले यस किसिमको चिन्तनबाट फरक रही भाषाको समकालिक अध्ययनमा जोड दिएका छन्। उनी भाषाशास्त्रभन्दा भिन्न दार्शनिक चिन्तन र मान्यताबाट भाषाशास्त्रको खोजीमा भन्दा यही शास्त्रको अध्ययन पद्धतिका विकासमा केन्द्रित देखिन्छन्। भाषाको विकास उद्विकासात्मक हुने हुँदा पनि समयक्रमका स्थिर समलक्षणबाट मूल्यसंश्लेषण गर्दै अध्ययन पद्धतिको आधार निर्माण गर्न सकिने मान्यता ससुरको देखिन्छ। उनले निम्नलिखित आरेखबाट आफ्ना मान्यताको व्याख्या गरेका छन् :

आरेख-१



(स्रोत : ससुर, सन् १९१६, पृ.८०)

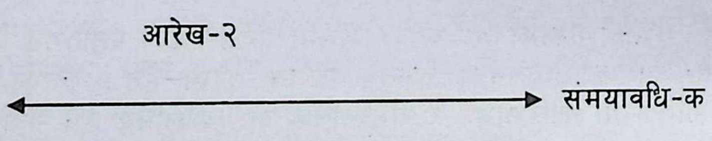
माथिको आरेखमा तेर्सो रेखा समक्षणिक अक्षबाट समकालिक अध्ययन प्रस्तुत हुने र ठाडो रेखाले अनुक्रमिक या क्रमिक अक्षबाट कालक्रमिक अध्ययन बोध हुने ससुरको मान्यता हो। समयका आधारमा यस मान्यतालाई प्रस्ट पार्दै उनले यस रेखाको चिन्तनगत आधार प्रस्तुत गरेका छन्। चिन्तनगत व्याख्याका सन्दर्भमा ससुरको मत यस प्रकार छ।

समक्षणिक अक्ष 'कख'

यो तेर्सो रेखाको अक्ष एककालिक, समकालिक या तत्क्षणिक हुने गर्दछ। समक्षणिक विशेषताका गवेषणात्मक बोधमा नै यसलाई लिन सकिन्छ। समकालिक अध्ययन जुनसुकै कालखण्डको पनि हुने गर्छ। त्यसैले कुनै समय बिन्दुमा रहेर गरिने अध्ययन समकालीन हो। यसलाई निश्चित समयावधिमा केन्द्रित अध्ययन पद्धति भनिन्छ। यो अध्ययन पद्धति निम्नलिखित आरेखमा हेर्न सकिन्छ :

(क)

आरेख-२



(स्रोत : ससुर, सन् १९१६, पृ.८४)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

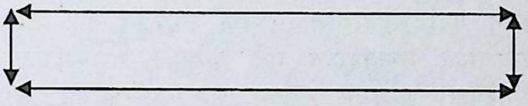
उल्लिखित आरेखमा समय क र समय ख जुनसुकै समयमा केन्द्रित भए पनि परिवर्तित मूल्यको खोजी नगरी एतत्कालिक लक्षणको पहिचान र वर्णन समकालीन अध्ययन पद्धति हो। यो अध्ययन एककालिक वा एतत्कालिक लक्षणको वर्णन तथा खोजीबाट सम्पन्न हुन्छ।

क्रमिक या अनुक्रम अक्ष 'गघ'

यो ठाडो रेखाको अक्ष क्रमिक अध्ययन पद्धति हो। कालक्रमिक, बहुकालिक, गत्यात्मक, ऐतिहासिक मूल्यसँग जोडी त्यही विशेषतामा यस अध्ययनलाई लिन सकिन्छ। कालक्रमिक अध्ययन पद्धतिमा उदविकासात्मक, ऐतिहासिक, पूर्वापर सम्बन्धबाट मूल्यबोध गर्दै तथ्यको विश्लेषण गरिन्छ। प्रस्तुत अध्ययनमा समयका दुई भिन्न बिन्दुमा देखापरेको परिवर्तनको अध्ययन हुन्छ। कालक्रमिक अध्ययन निम्नलिखित आरेखबाट हेर्न सकिने मान्यता ससुरको रहेको छ :

(ख)

आरेख-३



(स्रोत : ससुर, सन् १९१६, पृ.८४)

उल्लिखित आरेखमा समय क र समय ख का विशेषतामा देखिएका परिवर्तनको अध्ययन क्रमिक हुने गर्दछ भन्ने देखाइएको छ। समय क र समय खका बिच ठाडो रेखाले जोडेको हुँदा यस अध्ययनमा दुई समय बिन्दुमा देखिएको परिवर्तनको मूल्यबोध हुने व्याख्या पनि यस सन्दर्भमा आएको छ। समय क र ख मा देखिएको परिवर्तन उद्विकासात्मक हो र यो कालक्रमिक हुने मान्यता यसबाट स्पष्ट हुन्छ। यो बहुकाल वा बहुसमयावधिमा गरिने अध्ययन पद्धति हो।

माथिका सन्दर्भबाट हेर्दा समकालीन अध्ययन कुनै कालसापेक्ष मूल्यसँग जोडिएको छ भने कालक्रमिक अध्ययन पूर्वप्रभावी हुँदै अघि बढेको समयावधिको शृङ्खलात्मक प्रस्तुतिसँगै कालनिरपेक्ष मूल्यसँग जोडिएको हुन्छ। सामाजिक प्रकार्यसँग सम्वद्ध घटनाको एककालिक व्यवस्था या विशेषतामा समकालीन अध्ययन केन्द्रित हुन्छ भने घटनाको बहुकालिक व्यवस्था या विशेषतामा कालक्रमिक अध्ययनलाई हेर्न सकिन्छ। चालु वर्तमानिक मूल्य समकालिक र परिवर्तित मूल्यसँग जोडिएको अध्ययन कालक्रमिक हुने गर्दछ। यी दुवै पद्धतिमा वर्णन, विवरण, व्याख्या, विश्लेषण, तुलना आदिको समान प्रयोग भए पनि यी दुईका बिच अध्ययन पद्धतिगत आधार छुट्याउन सकिन्छ। यी दुई पद्धति छुट्टिने मूल आधार समक्षणिक र क्रमिक मूल्य नै हो। यसर्थ भाषा अध्ययनका समकालिक र कालक्रमिक गरी दुई पद्धति हुने मान्यता नै ससुरका अध्ययनको निष्कर्ष हो।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

साहित्यका सन्दर्भमा सैद्धान्तिक ढाँचा

ससुरका भाषासम्बन्धी मान्यताका आधारमा साहित्य अध्ययन र विश्लेषणका अनेक पद्धति निर्माण भएका छन् र प्रयोगमा आउँदै पनि छन्। ससुरको भाषा अध्ययनको द्विविभाजक कालक्रमिक र समकालिक दृष्टिकोण एक सैद्धान्तिक ढाँचा भएकाले यस ढाँचाको प्रयोग साहित्यका अध्ययनमा पनि गर्न सकिन्छ। साहितियकताको विश्लेषणमा समयगत आधार लिँदा ससुरको यो मान्यता युगसापेक्ष र युगनिरपेक्ष सन्दर्भमा उपयोगी र उल्लेख्य मात्र नभई साहित्य विश्लेषणको एक उपागम पनि बन्ने देखिन्छ। तर्क तथा मनोवैज्ञानिक आधारमा सामाजिक सहअस्तित्वका मनोक्रियात्मक सन्दर्भमा भाषा जोडिएजस्तै साहित्य पनि जोडिन्छ। यी दुई दृष्टिकोणका विषयमा कुनै भाषाविशेषको समयकेन्द्रित अध्ययन समकालिक र परिवर्तनको वर्णन गर्दै ऐतिहासिक आधार दिने समयगत अध्ययन कालक्रमिक भएको ससुरको मान्यता हो भन्ने व्याख्या पाइन्छ (रस्तोगी, सन् १९९७, पृ.३४)। यस आधारबाट साहित्यका अध्ययनमा पनि यो पद्धति लागु हुने तथ्य स्पष्ट नै देखिन्छ। भाषाको कुनै एक कालबिन्दु (वर्तमानिक वा भूतकालिक) मा अध्ययन हुनु एककालिक अध्ययन हो र यसका विपरीत एक कालबिन्दुबाट लिएर अर्को कालबिन्दुसम्मको अध्ययन कालक्रमिक हो भनी मूल्यबोध गरिएको छ (तिवारी, सन् १९८५, पृ.३१)। यस मान्यतालाई हुबहु साहित्यका अध्ययनसन्दर्भमा पनि साट्न सकिन्छ। साहित्यको पनि एककालिक तथा कालक्रमिक दुवै अध्ययन हुने गर्दछ। एक कालबिन्दुमा हुने विश्लेषणात्मक अध्ययन र कालक्रमिक या परिवर्तनका बहु कालबिन्दुमा अध्ययन गर्दा साहित्येतिहासपरक अध्ययन हुने मान्यता यस चर्चाबाट स्पष्ट हुन्छ। ससुरको यस मान्यताको मूल्याङ्कन गर्दै भाषाको समकालिक अध्ययनमा भाषिक व्यवस्थाको तात्कालिक (कालनिरपेक्ष) अध्ययन गरिन्छ भने कालक्रमिक अध्ययनमा भाषाको विकासक्रमको विवेचना गरिन्छ भनिएको छ (बन्धु, २०६५, पृ४८)। यस आधारबाट साहित्यमा पनि समकालिक अध्ययनभित्र साहित्यको तात्कालिक अध्ययन गरिने र कालक्रमिक अध्ययनमा साहित्यको विकासक्रमको अध्ययन हुने तथ्य निर्धारण गर्न सकिन्छ। साहित्यको अध्ययन, विश्लेषण र मूल्यबोध पनि समकालिक नै हुने गर्दछ। समकालिक मान्यताका विवेचनाबाट नै तात्कालिक साहित्यताको बोध हुने गर्दछ। यही प्राप्तिको शृङ्खलात्मक जडानमा कालक्रमिक आधार निर्माण हुन्छ। वास्तवमा यी दुई पद्धतिका बिच अन्योन्याश्रित सम्बन्ध देखिन्छ।

एककालिक अध्ययनको शृङ्खलाबद्ध रूप कालक्रमिक अध्ययन भएकाले कालक्रमिक अध्ययनमा समकालिक प्रवृत्तिको निरूपण गर्दै यसलाई परिवर्तन तथा विकासक्रममा देखाउने गरिन्छ। यसको प्रयोग साहित्यका अध्ययनमा स्वतः भएको देखिन्छ। यस तथ्यबाट भाषाको अध्ययन एककालिक नै हुने गर्दछ र बहुकालिक अध्ययन विविध कालबिन्दुमा गरिएको एककालिक अध्ययनको शृङ्खलित रूप मात्र हो (तिवारी, सन् १९८५, पृ.३१)। भाषामा भनिएजस्तै साहित्यको अध्ययन वा विश्लेषण पनि एककालिक नै हुने गर्दछ। समकालमा गरिएका अध्ययनबाट बहु कालबिन्दुमा एककालिक अध्ययनको शृङ्खलित रूप साहित्येतिहासपरक अध्ययन हुने गर्दछ। भाषामा जस्तै साहित्यमा पनि तुलना, व्याख्या, विश्लेषण, विवरण र वर्णनबाट नै यी पद्धतिको प्रयोग गरिन्छ। यस प्रसङ्गमा कालक्रमिक ऐतिहासिक र समकालिक वर्णनात्मक अध्ययन भएको मूल्याङ्कन पनि पाइन्छ (लयन्स, सन् १९७१, पृ.४५)। यसो भनिए पनि ऐतिहासिक अध्ययनमा पनि वर्णनात्मक आधार देखिन्छ। वास्तवमा वर्णनात्मक अध्ययनबाट नै परिवर्तनको स्पष्ट प्रवृत्ति खोजी गरिन्छ। पुरानो र नयाँ प्रवृत्ति पत्ता लगाई विश्लेषण या विवेचनामा कालक्रमिक र समयकेन्द्रित भई समसामयिक प्रवृत्ति निरूपण गर्दा समकालीन अध्ययन हुने देखिन्छ। यसलाई समयगत र समयकेन्द्रितबाट नै साहित्येतिहासपरक, ऐतिहासिक समालोचना र समसामयिक विश्लेषणको आधारमा स्पष्ट ढाँचा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

खोजी गर्न सकिन्छ। यसमा साहित्येतिहास कालक्रमिक हुने र ऐतिहासिक समालोचना समकालिक हुने पक्ष पनि छुट्याउन सकिन्छ। यसलाई स्पष्ट पार्दा यो अध्ययन कालसापेक्ष र कालनिरपेक्ष हुने भनी व्याख्या गर्न सकिन्छ। एककालिक आधारमा गरिएको विश्लेषण बहुकालिक हुँदा यसको शृङ्खलात्मक रूपबाट विकास या परिवर्तन बोध हुने हुँदा यो द्विविभाजक रेखा मेटिएर साहित्यका अध्ययनमा एक पद्धति निर्माण हुने तथ्य पनि बिर्सन मिल्दैन। यसमा पनि सूक्ष्म दृष्टिकोणबाट यी दुई (कालक्रमिक परिवर्तन र समकालिक विविधता) का बिच विभाजक रेखा तान्न असम्भव हुने व्याख्या पनि पाइन्छ (लयन्स, सन् १९७१, पृ.५०)। यस मान्यताबाट हेर्दा साहित्यका अध्ययनमा पनि यी पद्धतिका बिच स्पष्ट भेदक रेखा तान्न सहज नहुने पक्ष बिर्सन मिल्दैन। निम्नलिखित उद्धरणबाट यसको पुष्टि गर्न सकिन्छ :

> यस क्रममा भाषाको अध्ययन दुई तहमा गर्न सकिन्छ। स्थित्यात्मक (स्पेटल)तहमा जसलाई समकालिक (सिन्क्रोनिक) तह भनिन्छ र कालिक (टेम्पोरल) जसलाई ऐतिहासिक (डायक्रोनिक) तह भनिन्छ। ससुर भाषालाई खास कालखण्डको स्थैतिक (स्टाटिक) अवस्थामा राखेर हेर्न चाहन्थे। भाषाको कालिक अध्ययनले यसको विकास कसरी हुँदै आयो भन्ने देखाउँछ तर स्थित्यात्मक ससुरेली अध्ययन भाषामा अन्तर्निहित अपेक्षाकृत स्थायी नियमको खोजमा प्रवृत्त भएको छ। (गौतम, २०६४, पृ.७६)

ससुरको यस पद्धतिबाट साहित्य अध्ययनका विश्लेषण र मूल्याङ्कनमा प्रयोग भएका साहित्येतिहास (कालक्रमिक) र ऐतिहासिक समालोचनालगायत समालोचना पद्धति समकालिक सन्दर्भमा हेर्न सकिन्छ। यस क्रमका अध्ययनमा द्विविभाजक रेखा मेटिँदै गएको तथ्य पनि बिर्सन मिल्दैन। यसरी विभाजन रेखा मेटिँदै जाँदा यी दुवैको एकैसाथ प्रयोग हुने पक्ष पनि स्मरणीय छ। यस चर्चाबाट यी दुवैको प्रयोग साहित्यका विवेचनामा एकैसाथ हुने आधार पनि निर्माण हुने देखिन्छ। यो विषय साहित्येतिहासका अध्ययन प्रसङ्गमा खण्ड र अखण्ड इतिहास या अध्ययन चिन्तनमा विकसित भएको पनि पाइन्छ। समयकेन्द्रित समकाल विशेषमा खण्डात्मक मूल्य र बहु समयकेन्द्रित निरन्तर मूल्यबोधमा अखण्डात्मक विश्लेषणको आधार साहित्यका अध्ययनमा पनि बिर्सन मिल्दैन।

समकालिक अध्ययन कालखण्डविशेषमा केन्द्रित हुन्छ। कुनै कालखण्डको अन्वेषण, उत्खनन, वर्णन, विश्लेषण समकालिक अध्ययनको आधार हो। कालक्रमिक अध्ययन कालगत रूपमा खण्डखण्ड देखिए पनि अखण्ड हुने गर्दछ। यसमा पूर्वापर सम्बन्ध, पुरानो र नवीन धारको पहिचानबाट निरन्तरता बोध गराइन्छ। निरन्तर र अविच्छिन्न हुँदा कालक्रमिक अध्ययन हुने मान्यता पनि यस आधारबाट स्पष्ट हुन्छ। एक कालका बिचका समानता समयबिन्दुको निर्धारण, प्रवृत्तिगत पहिचानमा फरकफरक अध्येताका मान्यता क्रमबद्ध रूपमा हेर्न सकिन्छ भने कालक्रमिक तथ्यमा समयबिन्दुका बिचको पूर्वापर निर्धारणको आधार फरक पक्षका बोध या मान्यताका वर्णनमा हेर्न सकिन्छ। त्यसैले साहित्यका सन्दर्भमा यो पद्धति स्पष्टसँग खोजी हुँदा नै नवीन अध्ययनको आधार विकास हुने पक्ष पनि यस प्रसङ्गमा स्मरणीय छ।

साहित्यका अध्ययनमा प्रयोग

ससुरद्वारा प्रस्तुत कालक्रमिक र समकालिक अध्ययन पद्धति साहित्यका अध्ययन या मूल्यबोधमा सहज प्रयोग भएको पाइन्छ। कालक्रमिक मान्यताका आधारबाट परम्परामा स्थान खोजिन्छ भने समकालीन मान्यताका आधारमा समसामयिक सन्दर्भभित्र स्थान निर्धारण गरिन्छ। यस किसिमको अध्ययन साहित्यका पठनमा नौलो नभए पनि ससुरका मान्यताभित्रबाट भने साहित्यको अध्ययन, विश्लेषण या विवेचना गरिएको प्रमाण पाइँदैन। "साहित्यको ऐतिहासिक तथा समकालिक

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

दुवै अध्ययन सम्भव छ । *मुटुको व्यथा*को भाषामा आइपुग्दा समेली भाषिक विकासको रूप कस्तो रह्यो त्यसको कालिक अध्ययन गर्न सकिन्छ र मुटुको व्यथामा भाषा प्रयोग कस्तो छ भनेर स्थैतिक अध्ययन पनि गर्न सकिन्छ" (गौतम, २०६४, पृ.७६) । यस आधारमा साहित्यको भाषिक पक्ष मात्र नभई साहित्यिक पक्षको पनि खोजी गर्न सकिन्छ । कालिक पक्षमा जोड दिइएको भाषा अध्ययनको यो पद्धति साहित्यका विश्लेषणका क्रममा सचेत नभए पनि सहज या इतिहासचेतना अभिप्रेरित अध्ययनका क्रममा प्रयोग भएको पक्ष विविध तथ्यबाट देखिन्छ । साहित्यका अध्ययनमा यस पक्षको चिनारीमूलक मूल्याङ्कनसहित ससुरद्वारा प्रस्तावित पद्धतिको स्पष्ट खाकासहित यस सन्दर्भमा विश्लेषण गरिएको छ ।

समक्षणिक पद्धतिको प्रयोग

समसामयिक, समकालिक या एककालिक अध्ययन एक कालबिन्दुमा केन्द्रित अध्ययन हो । समयको निरन्तर प्रवाहमा कुनै एक बिन्दुमा देखिएका मुख्य प्रवृत्ति पातलिँदै जानु र नयाँ प्रवृत्तिले आफ्नो ढब या पन देखाउनु नै समकालीन समयको आधार खोजी गर्ने ठाउँ हो । समकालीन अध्ययन वर्णनात्मक हुने गर्छ । वर्तमानका अस्तित्वमा रहेको अर्थात् एउटा परिवर्तन छोडेर अर्को परिवर्तन नभइसकेको समयको वर्णनात्मक अध्ययन नै समक्षणिकताको पद्धतिमा पर्दछ । यस पद्धतिमा समकालखण्ड निर्धारण, तथ्यको अनुशीलन, वर्णन र प्रवृत्तिगत निर्क्यौललाई मुख्य आधार मानिन्छ । यस क्रममा दयाराम श्रेष्ठ (२०५७) को *वीरकालीन कविता* कृतिको सन्दर्भ लिन सकिन्छ । यस अध्ययनमा नेपाली कविताको आरम्भदेखि सुगौली सन्धिसम्मको समयावधि एक समकाल बनेको छ । यही समकालभित्र तथ्यको अनुशीलन गर्दै सुवानन्ददासदेखि अज्ञात कवि अर्थात् समयगत रूपमा (वि.सं. १८०१–१८७३) सम्मको समक्षणिक अक्षबाट यस समकालमा स्थान निर्धारणसहित यो अध्ययन प्रस्तुत छ । कालखण्ड निर्धारणवारे स्पष्ट आधार दिँदै यस कृतिमा लेखिएको छ :

> विक्रमको उन्नाइसौँ शताब्दीको प्रारम्भ भएदेखि श्रीगणेश भएको नेपाल एकीकरण अभियानदेखि त्यसै शताब्दीको सातौँ दशकमा त्यस अभियान कार्यक्रममा पूर्णविराम लागेसम्मको युद्धकालमा सुवानन्ददास, शक्तिवल्लभ अर्ज्याल, उदयानन्द अर्ज्याल, राधावल्लभ अर्ज्याल, सुन्दरानन्द बाँडा, गुमानी पन्तप्रभृत्ति कविहरूको प्रादुर्भाव भई तिनीहरूका लेखनीको विस्फोटबाट नेपाली साहित्यको इतिहासमा एउटा युगकै सिर्जना भएको पाइन्छ । (श्रेष्ठ, २०५७, पृ.१–२)

नेपाली साहित्यका क्षेत्रमा आदिकाल र नेपाली कविताको वीरकालमा परिचित यो समय वीरस्तुतिका प्रवृत्तिगत मान्यतामा विस्तार हुँदै एक समकाल बनेको छ । यही कालखण्डको प्रवृत्तिका अनुशीलनमा यो पद्धति अपनाइएको छ । यसबाट साहित्यको तत्कालिक या समसामयिक चिन्तनको संश्लेषण गरिएको छ । विश्लेष्य चिन्तनबाट अर्को कालखण्डको ऐतिहासिकता स्पष्ट छुटयाउन सकिने आधार पनि यस अध्ययनमा देखिन्छ ।

इतिहासको आड लिई एक समकालिक रेखामा रहेर एककालिक अध्ययन यसमा आएको छ । एककालीन पद्धतिअनुसार प्रस्तुत अध्ययनमा तथ्यको अनुशीलन, तुलना, वर्णन तथा विश्लेषणसहित वीरकालीन कविताका अन्वेषणमा केन्द्रित रहेको देखिन्छ । तथ्यको प्रमाणीकरणमा पाठान्तर, पाठभेदको पहिचान गरी पाठानुसन्धान पद्धतिको आधार लिई समकालको मूल्यवोध गराइएको छ । यस क्रममा समकाल वा समकालीनता भाषिक स्वरूप, विषयवस्तु ऐतिहासिक घटना आदिको तुलनात्मक आधारबाट बोध गराइएको छ । विश्लेष्य समकालमा नेपाली राष्ट्रियता, परराष्ट्र सम्बन्ध, नेपाली समाज र संस्कृतिसँगै कविता परम्पराको आधार निर्माण, लोक तथा शास्त्रीय छन्दको प्रयोग आदि विशेषता यस अध्ययनबाट निर्क्योल भएको पक्ष हो । यी प्रवृत्तिका खोजीमा जति

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

ऐतिहासिक अनुशीलन छ त्यत्ति नै तथ्यको समकालका योगदान र स्थाननिर्धारणमा जोड दिइएको छ। समग्रमा भन्दा सामाजिक-सांस्कृतिक सन्दर्भबाट राष्ट्रिय मूल्यवोध गर्दै समकालीन (वीरकालीन) कविताको स्पष्ट लक्षण यस अध्ययनमा प्रस्तुत गरिएको छ। त्यसैले ससुरको समक्षणिक पद्धतिका प्रयोगमा यो अध्ययन एक आधार बनेको देखिन्छ। यद्यपि यस मान्यताको सचेत प्रयोग भने यस अध्ययनको अभीष्ट होइन। वीरकालीन समय (१८०१–१८७३) को समक्षणिक अक्षमा यो अध्ययन सीमित छ।

समग्रमा भन्दा यस अध्ययनमा तुलनात्मक, वर्णनात्मक पद्धति अवलम्बन गरिएको छ। मूल र प्रतिलिपि पाठको अन्तरबोधसँगै पुष्पिका वाक्य नपरेका रचना र रचनाकारको स्थान इतिहासका तथ्यबाट निर्धारण गर्ने पाठालोचनाको पद्धति यस अध्ययनमा प्रयुक्त छ। यो पद्धति समक्षणिक पद्धतिकै आधार हो। युगीन सन्दर्भको पहिचानबाट युद्धसिर्जित सामाजिक सांस्कृतिक प्रतिविम्व र समकालीन रचना र रचनाकारले अङ्कन गरेको मूल्यसँग यो अध्ययन सोझै गवेषणाका मार्गमा केन्द्रित भएकाले एतत्कालिक मूल्य पहिचानका पद्धतिबाट यो अध्ययन स्पष्ट वनेको छ। यद्यपि प्रस्तुत विश्लेषण क्रमिक अध्ययनबाट पूर्णमुक्त हुन भने सकेको छैन।

क्रमिक या अनुक्रम पद्धतिको प्रयोग

दुई समयबिन्दुमा देखापरेको परिवर्तन कालक्रमिक हुने गर्छ। यस किसिमको अध्ययनलाई क्रमिक या अनुक्रमको पद्धति पनि भनिन्छ। यस पद्धतिमा तथ्यलाई ऐतिहासिक मूल्यसँग जोडी कालक्रमिक, बहुकालिक, या गत्यात्मक विशेषतामा विश्लेषण गरिन्छ। त्यसैले अनेक विन्दुमा जोडिने परिवर्तनको अध्ययन कालक्रमिक हो। यस पद्धतिका सन्दर्भमा पनि श्रेष्ठ (२०७०) को *नेपाली कथा र कथाकार* कृतिलाई चयन गरिएको छ। कालक्रमिक अध्ययनमा कालखण्डको विभाजन तथा यसका औचित्यको पुष्टि, कालखण्डको विचमा पूर्वापर सम्बन्धको स्थापना गर्दै कालगत विशेषमा गतिशील मूल्य या प्रवृत्ति निर्धारणमा जोड दिइन्छ।

प्रस्तुत पद्धतिको अध्ययनका क्रममा तथ्यको चयनभित्र परेको प्रस्तुत कृति कथा विधामा केन्द्रित छ। नेपाली कथाको ऐतिहासिक आधारसहित अनुशीलनमा जोड दिइएको यो कृति क्रमिक पद्धतिको प्रयोगमा सोद्देश्य नै देखिन्छ। यस कृतिमा क्रमिकताको खोजी कालनिर्धारणबाट प्राथमिक काल (सं. १८२७ देखि १९५८ सम्म), माध्यमिक काल (सं. १९५८ देखि १९९० सम्म) र आधुनिक काल (सं. १९९१ देखि यता) प्रस्तुत गरिएको छ। उल्लिखित कालखण्ड या कालक्रमको औचित्यसहित आधुनिक कालमा यथार्थवादको युग (१९९१ देखि २०१९ सम्म), नवचेतनाको युग (२०२० देखि २०३९ सम्म), परावर्तनको युग (२०४० देखि २०६३ सम्म) र समकालीन लेखन (२०६३ देखि यता) भनी निर्धारण गरिएको छ (श्रेष्ठ, २०७०, पृ.४–५)। यस प्रकार कालखण्डको शृङ्खलात्मक रूप निर्माण गरी अध्ययन गर्नु क्रमिक या अनुक्रमको पद्धति हो। प्राथमिक काल मौलिकभन्दा अनूदित आख्यानको बाहुल्य रहेको, माध्यमिक कालमा विधागत रूप र संरचना स्पष्ट भई मौलिक कथालेखन आरम्भ भएको, आधुनिक काल नवीन साहित्यिक मूल्य र मानकयुक्त कथालेखन र चिन्तनमूलक लेखन विकास भएको हो भन्ने मूल मान्यताबाट परम्परामा देखिएको पूर्वापर सम्बन्ध अर्थात् शृङ्खलात्मक रूप यस अध्ययनमा ठम्याइएको पद्धतिगत आधार हो। प्रत्येक कालखण्डको युगीन पृष्ठभूमि, कथाको ऐतिहासिक विकासक्रम र विकास प्रक्रिया, मूल स्वरूप तथा प्रवृत्तिको निरूपण गरी प्रत्येक कालखण्ड निर्धारणपछि कालक्रमगत सम्बन्ध मात्र नभई परम्परामा परिवर्तित मूल्य पनि निरूपण गरिएको छ। त्यसैले प्रस्तुत अध्ययन कालक्रमिक, गत्यात्मक, अनुक्रम वा क्रमिक पद्धति अवलम्बन गरिएको अध्ययन हो भन्ने स्पष्ट हुन्छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

नेपाली कथा विधा केन्द्रित प्रस्तुत अध्ययनबाट नेपाली कथाको गत्यात्मक स्थिति जानकारी गराइनाका साथै निरन्तरतामा परिवर्तित मूल्य र खण्डखण्डबाट निर्मित अखण्ड शृङ्खलात्मक रूपको सहज बोध हुन्छ। यसर्थ नेपाली कथाको विधागत कालक्रमिक अध्ययनमा प्रस्तुत कृति साहित्येतिहासपरक मात्र नभई ससुरको अनुक्रमिक पद्धतिमा लेखिएको छ भनी मूल्यबोध गर्न सकिन्छ। साहित्येतिहासपरक अर्थात् नेपाली कथाविधाको ऐतिहासिक रूपरेखा र कालखण्डविशेषका प्रतिभाका चिनारीसँगै कथासृजनको अन्तःसम्बन्ध बोध गराउनमा यो अध्ययन केन्द्रित छ। लोकपरम्परा र संस्कृत वाङ्मयको उत्तरदानबाट नेपाली कथाको प्रार्दुभावको आधार खोज्दै (श्रेष्ठ, २०७०, पृ.३) नेपाली कथा परम्पराको कालगत स्पष्ट आधार दिँदा ऐतिहासिक पद्धतिको प्रयोग भएको पक्ष यस प्रसङ्गमा उल्लेखनीय छ। यसरी नै तुलनात्मक, इतिहासपरक, तथ्यगत चिनारीसहित उद्विकासात्मक पद्धतिबाट लेखनको प्रस्तुतिमा पनि क्रमिक पद्धतिको प्रयोग भएको देखिन्छ। यस क्रममा विवरण र सूचनात्मक जानकारीमा सीमित लेखन पनि सहज रूपले आएको छ। त्यसैले क्रमिक अध्ययन विश्लेषणात्मक हुनैपर्छ भन्ने नभएको तथ्य पनि यस अध्ययनबाट बोध गर्न सकिन्छ। पूर्वापर सम्बन्ध जोड्दा पुरानो र नयाँ आधारको पहिचान गर्ने पद्धति यस अध्ययनमा देखिन्छ। यस क्रममा "प्राथमिक काल र माध्यमिक कालका सन्दर्भमा पूर्ववर्ती कालको अनुवाद परम्परा क्षयोन्मुख भई मौलिक लेखन परम्पराको थालनी भएको, नेपाली पत्रकारिताको बलियो आड पाएर परम्परागत आख्यान शैलीबाट विस्तारै विस्तारै मुक्त भई नयाँ बाटो पहिल्याउने काममा प्रवृत्त भएको" (श्रेष्ठ, २०७०, पृ.१९) भन्ने लेखिएका सन्दर्भबाट क्रमिक पद्धतिको अनुशीलनको तथ्यबोध गर्न सकिन्छ। यसमा पुरानो र नयाँको सम्बन्ध जोडिएसँग क्रमिक या अखण्ड कालगत आधार बनेको छ। आरम्भदेखि वर्तमानसम्मको शृङ्खलात्मक रूप यस अध्ययनमा बाँधिदा क्रमिक पद्धतिको मानक आधार निर्माण भएको छ।

माथिका सन्दर्भमा मूल रूपमा समक्षणिक र क्रमिक पद्धतिको छुट्टाछुट्टै आधारमा चर्चा गरिए पनि समक्षणिक अध्ययनमा क्रमिक र क्रमिक अध्ययनमा समक्षणिक अध्ययन पद्धति मिश्रण भएको पनि देखिन्छ। श्रेष्ठ (२०५७) को अध्ययन समक्षणिक भए पनि त्यसमा कविहरूको कालक्रमिक स्थाननिर्धारण गरी प्रस्तुत चिनारीमूलक व्याख्यामा क्रमिक पद्धति देखिन्छ। यसबाट वीरकालीन कविहरूको कालक्रमिक चिनारी लिन सहज भएको छ। यस्तै श्रेष्ठ (२०७०) का अध्ययनमा क्रमिक पद्धति अपनाइएको भए पनि कालखण्डको ठम्याइ र त्यस कालखण्डभित्रका कथाकारको चिनारीमूलक मूल्यबोधमा समक्षणिक पद्धति प्रयोग भएको देखिन्छ। यस सन्दर्भमा सूक्ष्म दृष्टिकोणबाट यी दुई कालक्रमिक परिवर्तन र समकालिक विविधताका विच विभाजक रेखा तान्न असम्भव हुने मान्यता स्मरणीय देखिन्छ (लयन्स, सन् १९७१, पृ.५०)। यसबाट ससुरको भाषा अध्ययनमा प्रयोग गरेको अध्ययन पद्धतिको सीमा भाषा अध्ययनमा मात्र नभई साहित्य अध्ययनमा पनि स्पष्ट देखिएको पक्ष बिर्सन मिल्दैन। त्यसैले यी दुई पद्धतिका बिच सूक्ष्म भेदको रेखा जटिल भए पनि स्थूल रूपमा ससुरको यो अध्ययन पद्धति साहित्य अध्ययन तथा विश्लेषणमा पनि स्पष्ट आधारसहित प्रयोग भएको र प्रयोग हुने तथ्य स्मरणीय छ। नेपाली साहित्येतिहासका अध्ययन तथा विश्लेषणमा पनि ससुरको यो मान्यता प्रयोग गर्ने आधार यस अध्ययनबाट स्पष्ट बनेको छ।

निष्कर्ष

ससुरले भाषा अध्ययनको खोजी गर्ने क्रममा समकालिक र कालक्रमिक पद्धतिको व्याख्या गरेका छन्। समकालिक अध्ययन पद्धति समकाल तथा समक्षणिक पक्षको वर्णनमा केन्द्रित हुन्छ भने कालक्रमिक अध्ययन कालगत आधारमा परिवर्तनको वर्णनमा जोड दिइएको हुन्छ। ससुरको यो

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पद्धति भाषा अध्ययनमा मात्र सीमित नरही साहित्यका अध्ययनमा पनि प्रयोग गर्ने आधार यस अध्ययनमा स्पष्टसँग प्रस्तुत छ। यस पद्धतिका आधारमा हेर्दा श्रेष्ठ (२०५७) को अध्ययन समकालिक अध्ययन पद्धतिको मूल आधारमा लेखिएको देखिन्छ भने श्रेष्ठ (२०७०) को अध्ययन मूल रूपमा कालक्रमिक अध्ययन पद्धतिमा प्रस्तुत गरिएको छ। श्रेष्ठका अध्ययनमा जस्तै नेपाली साहित्यका विश्लेषण, समालोचना, साहित्येतिहास तथा अन्वेषणमा ससुरका यी मान्यताको प्रयोग सहज रूपमा भएको पाइन्छ। साहित्येतिहासमा चर्चामा रहेको खण्ड र अखण्ड चिन्तन ससुरका समयका आधारमा गरिएको द्विविभाजक अध्ययनबाट नै खोजी हुने आधार यस लेखबाट स्पष्ट हुन्छ। प्रस्तुत अध्ययनबाट समक्षणिक र क्रमिक अध्ययन पद्धतिका मूल्यबोधमा ससुरको यो पद्धति प्रयोग गर्दै साहित्य र साहित्येतिहासको नवीन व्याख्या गर्न सकिने आधार निर्माण भएको निष्कर्षमा आउन सकिन्छ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

गौतम, कृष्ण. (२०६४). *उत्तरआधुनिक जिज्ञासा.* भृकुटी एकेडेमिक पब्लिकेसन्स।

तिवारी, भोलानाथ. (सन् १९८५). *आधुनिक भाषाविज्ञान.* लिपि प्रकाशन।

बन्धु, चूडामणि. (२०७०). *भाषाविज्ञानका सम्प्रदाय* (चौथो संस्क.). एकता बुक्स।

श्रीवास्तव, रवीन्द्रनाथ. (सन् १९९७). *भाषाविज्ञान सैद्धान्तिक चिन्तन.* राधाकृष्ण प्रकाशन।

श्रेष्ठ, दयाराम (सम्पा.). (२०५७). *वीरकालीन कविता* (तेस्रो संस्क.). साझा प्रकाशन।

श्रेष्ठ, दयाराम. (२०७०). *नेपाली कथा र कथाकार.* नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान।

Lyons, John. (1971). *Introduction to Theoretical Linguistics* (reprinted). Cambridge University Press.

Rostogi, Kavita. (1997). *Structural Linguistics its originated and development*. Penman Publishers.

Saussure, F. De. (1916). *Course in General Linguistics* (Fourth Impression). Duck Worth.

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

जुलिया क्रिस्टेभाको नवमनोविश्लेषण र साहित्यको अन्तर्पाठीय अध्ययन पद्धति

अनुपमा रेग्मी*

लेखसार

प्रस्तुत लेखमा पाश्चात्य सिद्धान्तकार जुलिया क्रिस्टेभाले प्रतिपादन गरेको साहित्यको अन्तर्पाठीयतामा साङ्केतिकता र प्रतीकात्मकताको भूमिकाका बारेमा व्याख्या-विश्लेषण गरी अन्तर्पाठीय अध्ययन पद्धतिका मान्यता पहिल्याइएको छ। प्रस्तुत अध्ययन गुणात्मक प्रकृतिको अध्ययन हो। यस अध्ययनमा व्याख्यात्मक विधिको गरिएको छ। जुलिया क्रिस्टेभाको योगदान भाषाको अर्थनिर्धारणमा साङ्केतिकता र प्रतीकात्मकताको बराबरी भूमिका हुन्छ भन्ने सिद्धान्त प्रस्तुत गर्नु हो। साङ्केतिकताले भाषालाई साहित्यिकता प्रदान गर्छ। प्रतीकात्मकतामा भाषाका नियम, व्याकरण, हाउभाउ, समाज र संस्कृति रहेका हुन्छन्। यी दुवैको मिश्रणले अर्थनिर्धारण सम्भव हुने भएकाले कुनै पनि पाठ पूर्णतः मौलिक हुन सक्दैन; त्यसमा जेनोटेक्स्ट र फेनोटेक्स्टको मिश्रण हुन्छ; जुलिया क्रिस्टेभाको फेनोटेक्स्टमा सामाजिक नियम, संस्कृति आदि रहने हुँदा पाठ सांस्कृतिक पाठीयताको जोडजाड मात्र हो भन्ने निष्कर्ष छ। यसबाट कुनै पनि कृतिमा प्रस्तुत अन्तर्पाठीयताको अध्ययन गर्दा अन्तर्पाठीयताको तरिका, अन्तर्पाठ भएका पाठको खोजी, अन्तर्पाठीयताका कारणको खोजी एवं कृतिमा जेनोटेक्स्ट र फेनोटेक्स्टको निरूपण गर्नुपर्छ भन्ने निष्कर्ष प्राप्त भएको छ।

शब्दकुञ्जी

अधःपतन, कोरा, जेनोटेक्स्ट, प्रतीकात्मकता, फेनोटेक्स्ट, साङ्केतिकता।

विषयपरिचय

पाश्चात्य दर्शन र समालोचना सिद्धान्तका उत्तरवर्ती सिद्धान्तकारमध्ये जुलिया क्रिस्टेभा (सन् १९४१) एक हुन्। सन् १९७३ मा भाषाविज्ञान विषयअन्तर्गत *काव्यिक भाषामा क्रान्ति* (रिभोल्युसन इन पोइटिक ल्याङ्ग्वेज) शीर्षकमा विद्यावारिधि उपाधि लिएकी उनको विशेष रुचि

---

* उपप्राध्यापक, पद्मकन्या बहुमुखी क्याम्पस, काठमाडौँ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भाषाको कर्तृत्व/स्वपरकतामा रहेको देखिन्छ। उनको सिद्धान्त मनोविश्लेषण, भाषाविज्ञान र लैङ्गिकतासित मिश्रित छ। एउटा शिशुको व्यक्तित्व निर्माणमा आमाको भूमिकाबारे उनले अपरम्परित सिद्धान्त प्रस्तुत गरेकी छन्। उनले शिशुको भाषाआर्जनको तरिकाका साथै व्यक्तित्व विकासका कारक तत्त्वको पहिचान गरी व्यक्ति अचेतनको अध्ययनमा फरक धारणा प्रस्तुत गरेकी छन्। कुनै व्यक्तिको मनोवैज्ञानिक व्यक्तित्व/पहिचान/कर्ता/स्व सदैव निर्माण हुने प्रक्रियामै रहेको हुन्छ भन्ने उनको मत छ। उनले समकालीन मनोविश्लेषक लकाँका मनोवैज्ञानिक मान्यतासित केही समान केही असमान धारणा राखी साहित्यिक भाषामा हुने साङ्केतिकता र प्रतीकात्मकताको भूमिकाबारे नयाँ सिद्धान्त प्रतिपादन गरिन्। उनले अर्थनिर्धारणमा व्यक्तिको स्वको भूमिका रहने, स्वको निर्माणमा सेमियोटिक्सको भूमिका रहने र सेमियोटिक्सको निर्माणमा मातृशरीरको भूमिका मुख्य रूपमा रहने बताइन्। यसैले विभिन्न विद्वान्हरूले उनलाई नवमनोविश्लेषक, उत्तरसंरचनावादी, नारीवादी, उत्तरसंरचनावादी नारीवादी भनी चिनाएको पाइन्छ। उनका सेमियोटिक्स*, अधःपतन, सिम्बोलिक†, मातृत्वसम्बन्धी सिद्धान्तले उत्तरसंरचनावाद र नारीवादी समालोचनामा नयाँ आयाम थपेका छन्। प्रस्तुत लेखमा क्रिस्टेभाका उल्लिखित अवधारणाको व्याख्या गरिएको छ।

क्रिस्टेभाको नवमनोविश्लेषणबारे केही नेपाली विद्वान्ले अति सङ्क्षिप्त चर्चा गरेका छन् भने केहीले अन्तर्पाठीयताबारे सङ्क्षिप्त उल्लेख गरेका छन्। यीबाहेक नेपाली समालोचनामा जुलिया क्रिस्टेभाद्वारा प्रतिपादित नवमनोविश्लेषणका अवधारणाको व्याख्या गरी त्यससित सम्बद्ध अन्तर्पाठीय अध्ययन पद्धतिका मान्यताको निर्क्योल गरी कृति विश्लेषणको आधार प्रस्तुत गरेको पाइँदैन। प्रस्तुत लेखमा क्रिस्टेभाली सिद्धान्तका सन्दर्भमा साङ्केतिकता, अधःपतन, प्रतीकात्मक र मातृत्वसम्बन्धी धारणाको अर्थ के हो; तिनको अन्तर्पाठीयतासित के सम्बन्ध छ; साहित्यको अध्ययनमा क्रिस्टेभाली अन्तर्पाठीय अध्ययन पद्धतिका मान्यताहरू केके हुन् भन्ने प्राज्ञिक समस्या निर्धारण गरी तिनको समाधान गर्ने मूल उद्देश्य राखिएको छ।

अध्ययनको विधि

प्रस्तुत लेखका लागि आवश्यक सामग्रीको सङ्कलन पुस्तकालयबाट गरिएको छ। लेखमा मूलतः द्वितीयक स्रोतका सामग्रीको प्रयोग गरिएको छ। क्रिस्टेभाद्वारा प्रस्तुत मनोविश्लेषणको व्याख्या गरी अन्तर्पाठीय अध्ययन पद्धतिका मान्यता निर्क्योल गरिएको छ। यस सन्दर्भमा क्रिस्टेभाद्वारा लिखित *अबाउट चाइनिज वुमिन, वुमिन्स टाइम, पावर अफ हरर : एन एस्से अन याब्जेक्सन, रिभोल्युसन इन पोइटिक ल्याङ्ग्वेज, टेल्स अफ लभ, नेसन्स विथआउट नेसनालिज्म, न्यु म्यालाडिज अफ सोल* आदि कृति तथा लेखको अध्ययन गरी आवश्यक सामग्री सङ्कलन गरिएको छ। क्रिस्टेभाले प्रतिपादन गरेको नवमनोविश्लेषण सिद्धान्तसम्बन्धी अन्य विद्वान्द्वारा गरिएका व्याख्या, विश्लेषणमूलक पुस्तक, लेख, कार्यपत्र र साहित्यिक शब्दकोशहरूबाट पनि सामग्री लिइएको

---

* 'सेमियोटिक्स' शब्दको नेपाली रूपान्तरण 'साङ्केतिक' भन्ने हुन्छ। क्रिस्टेभाले प्रस्तुत गरेको सेमियोटिक्स मनोविज्ञानको एउटा विशेष अवस्था भएकाले त्यसलाई जनाउन साङ्केतिक भन्ने विशेषण शब्द राख्नु त्यति उपयुक्त नभएको हुँदा यसमा 'ता' प्रत्यय जोडेर 'साङ्केतिकता' बनाइएको छ।

† 'सिम्बोलिक' शब्दको नेपाली रूपान्तरण 'प्रतीकात्मक' भन्ने हुन्छ। क्रिस्टेभाले प्रस्तुत गरेको सिम्बोलिक भाषाको भाषिक संरचना भएकाले त्यसलाई जनाउन प्रतीकात्मक भन्ने विशेषण शब्द राख्नु उपयुक्त नभएका कारण यसलाई 'प्रतीकात्मकता' बनाइएको छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

छ । प्राप्त सामग्रीको व्याख्या-विश्लेषण गरी निष्कर्ष निकालिएकाले यो लेख गुणात्मक अध्ययनमा आधारित रहेको छ ।

जुलिया क्रिस्टेभाको नवमनोविश्लेषणका प्रमुख अवधारणा

क्रिस्टेभाका प्राज्ञिक कार्यहरू सोफिया विश्वविद्यालयमा हुँदादेखि नै सुरु भएका हुन् । त्यसताका उनी मिखायल बाख्तिनका रचनामा रुचि राख्थिन् । यो रुचिलाई उनले फ्रान्स गएपछि पनि निरन्तरता दिइन् । उनको प्राज्ञिक उन्नयन हुँदै गर्दाको समयमा तत्कालीन फ्रान्सेली बुद्धिजीवीहरू संरचनावादका कमजोरीबाट प्रवेश गरी उत्तरसंरचनावादको मार्ग अवलम्बन गर्दै थिए । क्रिस्टेभाले पनि सस्युरको संरचनावादी भाषाविज्ञानको आधार लिई त्यसैको खुट्किलामा टेकेर आफ्नो वैचारिक दृष्टिकोण प्रस्तुत गरिन् । उनको योगदान अन्तर्पाठीयताको सिद्धान्त, मनोविश्लेषण र नारीवादमा महत्त्वपूर्ण रहेको छ ।

क्रिस्टेभाको प्राज्ञिक कार्यलाई भाषावादी र मनोविश्लेषणवादी दुई कोणबाट व्याख्या गर्न सकिन्छ यद्यपि यी अन्तर्मिश्रित छन् । क्रिस्टेभाको अध्ययनको सुरुको तह भाषाविज्ञान हो । उनको कार्य भाषामा अर्थनिर्धारणको प्रक्रियाको अध्ययनमा देखिन्छ । उनले मनोविज्ञानलाई भाषासित जोडेर विश्लेषण गरेकी छन् । उनको अध्ययन व्यक्तित्व निर्माण, अन्यको बिचमा स्वको पहिचान, सङ्केतको अर्थनिर्धारणमा शारीरिक वृत्तिको भूमिका, मातृत्व, नारीत्व, भाषा र मनोविकासको सम्बन्ध आदिमा केन्द्रित छन् । उनको विद्यावारिधि कार्य *काव्यिक भाषामा क्रान्ति* (सन् १९७४) ले भाषाको आधारभूत सिद्धान्तले व्यक्तिगत पहिचानलाई कसरी देखाउँछ भन्ने कुरा उद्घाटन गरेको छ । क्रिस्टेभाको प्रथम कृति *सेमियोटिक्स* (सन् १९६९) मा उनले काव्यिक भाषामा अर्थनिर्धारणका लागि साङ्केतिकता र प्रतीकात्मकताले कार्य गर्छन् भन्ने सिद्धान्त प्रस्तुत गरेकी छन् ।

सन् १९७९ मा मनोविश्लेषणको डिग्री लिएपछि क्रिस्टेभाका कार्य मनोविश्लेषणसम्बन्धी नवीन तथ्यको खोजमा केन्द्रित भए । उनको अध्ययनको विषय इडिपसको पूर्वअवस्थामा केन्द्रित छ । उनी व्यक्तित्व/स्वको निर्माणमा र व्यक्तिले गर्ने अर्थनिर्धारणमा पूर्वभाषिक अवस्थाजन्य (शिशुको मनोवैज्ञानिक विकासका क्रममा आउने विभिन्न अवस्था (जस्तै : पूर्वदर्पणावस्था) कारक तत्त्वहरूको भूमिकालाई महत्त्व दिन्छिन् (लेइच, सन् २००१, पृ.२१६५) किनकि भाषाआर्जनपूर्व प्राप्त हुने साङ्केतिकताअनुसार शिशुको व्यक्तित्व निर्माण हुँदै जान्छ । क्रिस्टेभाले प्रस्तुत गरेका मनोविकासका चरण लकाँले प्रस्तुत गरेका मनोविकासका अवस्था र चरणसित धेरै मात्रामा समान र केही मात्रामा भिन्न छन् । उनको मनोविश्लेषणवादी सिद्धान्तमा प्रयोग भएका केही अवधारणाको सङ्क्षिप्त व्याख्या गरिएको छ ।

साङ्केतिकता

'साङ्केतिकता' अन्य भाषाशास्त्रीले भने जस्तो अर्थयुक्त चिह्न/सङ्केत/प्रतीक/शब्द होइन । क्रिस्टेभाले प्रयोग गरेको साङ्केतिकता अन्य भाषाशास्त्रीले प्रयोग गरेको साङ्केतिकता शब्दभन्दा फरक अर्थमा प्रस्तुत भएको छ । उनले साङ्केतिकतालाई मनोविज्ञानसित जोडेर व्याख्या गरेकी छन् । उनले प्रयोग गरेको साङ्केतिकता फ्रायडले भनेको शिशुको इडिपसको पूर्वअवस्थाको वा लकाँको पूर्वदर्पणावस्थाको समयसित सम्बन्धित छ । साङ्केतिकता हाम्रा अवचेतनका लुप्त इच्छा र शारीरिक क्रियाको आद्यरूपीय इच्छाको प्रकटीकरण हो (भट्टराई, २०६७, पृ.१८०) । सेमियोटिक नाम दिन नसकिने, पूर्वभाषिक, पूर्वप्रतीकात्मक क्षेत्र हो । यो अचेतनमा स्थायी रूपमा रहन्छ । यसले शिशुको अनुभवात्मक र लैङ्गिक रूपमा भिन्न नभइसकेको अवस्थालाई प्रतिनिधित्व गर्छ । यहाँ

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

'लैङ्गिक' भन्नाले शारीरिक नभई मनोवैज्ञानिक भन्ने बुझ्नुपर्छ किनकि लैङ्गिकताको निर्माण शारीरिक नभई सामाजिक हुन्छ भन्ने लकाँको दृष्टिकोणलाई क्रिस्टेभाले पनि मानेकी छन्। यो इडिपसको पूर्वअवस्थाजन्य ऊर्जाहरू र शारीरिक वृत्तिहरू रहने स्थान हो। त्यस्ता ऊर्जा र वृत्तिलाई क्रिस्टेभाले प्लेटोको शब्द सापट लिएर 'कोरा' (ग्रिसेली भाषामा स्थान वा स्पेस जनाउने) नाम दिएकी छन्। यसलाई 'आद्य मातृस्थान' भन्न सकिन्छ। यद्यपि *कोरा*को शाब्दिक अर्थ 'गर्भ' भन्ने हुन्छ। साङ्केतिकताका अनुभवहरू शिशुले आमाबाट प्राप्त गर्ने हुनाले उनले *कोरा* शब्द प्रयोग गरेकी हुन्। आमा र शिशुको एकात्मकताबाट साङ्केतिकता जन्मिन्छ। साङ्केतिकताले आद्य मातृस्थानबाट प्राप्त तिनै अचैतनिक ऊर्जाहरू र शारीरिक वृत्तिको निष्कासनलाई बुझाउँछ। यो रहस्यमय, अबोधगम्य र अर्थ लगाउन नसकिने खालको हुन्छ। क्रिस्टेभाका अनुसार शिशुको यौनमनोविकासको प्रथम चरण *कोरा* हो जुन जन्मदेखि ६ महिनासम्म रहन्छ। यो पूर्वभाषिक अवस्था हो। यस अवस्थामा शिशु अस्तव्यस्त रहन्छ। उसको अचेतनको विकास भइसकेको हुँदैन। यस अवस्थामा उसले आमाको गर्भावस्थामा रहँदाको जस्तै सुख र आनन्द अनुभव गरिरहेको हुन्छ। अनुभव, आवश्यकता, बोध सबै उसका लागि समान हुन्छ। यी सबै मिसिएर छ्यासमिस भएको, केही छुट्याउन नसक्ने अवस्था नै *कोरा* हो। उसले आफू र अर्को (यहाँसम्म कि आमासमेत) छुट्याउन सक्दैन। उसलाई कर्ता/स्वको ज्ञान हुँदैन। स्वको निर्माण पनि भइसकेको हुँदैन। यसर्थ उसका लागि अरू र आफू एकै हुन्छ। यस अवस्थामा शिशुको आफ्नो स्वसंसार हुन्छ। यसै अवस्थामा उसमा सेमियोटिक अर्थात् साङ्केतिकताको विकास हुन्छ। शिशुले भाषा बोल्न जान्नुपूर्वका अस्पष्ट बरबराहट, स्पन्दन, लय आदि यसमा रहन्छन्। यो लय, दबाब, चाल, हाउभाउ, सङ्गीत, कवितात्मकता आदिसित सम्बद्ध रहन्छ (लेइच, सन् २००१, पृ.२१६६)। बालकको भाषाआर्जनको प्रमुख स्रोत आमाको शरीर हो। नवजात शिशुले आफ्नी आमासँग 'सङ्केतजैविक तह' (बालकको स्वतन्त्र शरीरमा पूर्णतया आवेगको रूपमा फैलिएका शारीरिक वृत्ति वा ऊर्जाहरूको तह) मा पुग्छ। त्यसै कारण आमाको शरीरबाटै उसले लय, ध्वनि, चाल, स्पर्श आदि प्राप्त गर्दछ (सिमोन्स, सन् २००४, पृ.१३८)। सेमियोटिक मातृ शरीर, नारीत्व, स्त्रीसुलभ गुणसित बाँधिएको छ। क्रिस्टेभाले यस्ता शारीरिक वृत्तिहरू आमाको दुध चुस्दासमेत शिशुमा सर्ने बताएकी छन्। काव्यिक भाषा व्यक्तिको यसै क्षेत्रसँग सम्बन्धित छ। हरेक व्यक्तिको साङ्केतिकता क्षेत्र आफ्नी आमाको शरीरबाट प्राप्त पूर्वभाषिक सङ्केतहरूले बन्ने हुनाले शिशुमा पितृसत्तात्मक नियमपूर्व मातृजन्य नियमहरू रहेका हुन्छन् भन्न सकिन्छ। शिशु प्रतीकात्मक तहमा प्रवेश भएपछि साङ्केतिकता क्षेत्र दमित र सीमान्तीकृत हुन पुग्छन्। यद्यपि तिनले शिशुको व्यक्तित्व विकासमा ठुलो प्रभाव पार्छन्। क्रिस्टेभाका अनुसार कोराका अनुभूति केटा र केटी शिशुमा अलगअलग प्रकारका हुन्छन् र तिनले नै लैङ्गिक भिन्नता निर्माण गर्दै जान्छन् तर व्यक्तित्व विकासमा लैङ्गिकताको भन्दा साङ्केतिकताको भूमिका बढी रहने गर्दछ।

अध:पतन

पावर अफ हरर : एन एस्से अन याब्जेक्सन (सन् १९८०, अनु. सन् १९८२) कृतिमा क्रिस्टेभाले आफ्नो प्रारम्भिक खोजको अलि विस्तृत व्याख्या गरेकी छन्। अध:पतनले 'उग्र तरिकाको बहिष्कृत गरिएको वा फ्याँकिएको' लाई जनाउँछ। उनले व्यक्तिमा अध:पतनको प्रथम अनुभूति बच्चा आमाबाट छुट्टिने बेलामा हुन्छ भन्ने निष्कर्ष दिएकी छन्। यो अत्यन्त क्रुर अवस्थासित सम्बन्धित छ। डर, त्रास, हिंसात्मक प्रवृत्ति, व्यभिचारजस्ता कुरा यसमा रहन्छन्। शिशु जन्मिदा सिँगान, खकार, दिसा, पिसाबजस्ता फोहोर शरीरभित्रै अवस्थित भएर जन्मिन्छ। न ती चिज कसैले

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

खाएको हुन्छ तैपनि ती शरीरभित्रै हुन्छन् । हामीलाई मन नपरे पनि शारीरिक क्रियाको सञ्चालनमा ती आवश्यक हुने हुनाले तिनलाई पन्छाउन सक्दैनौं । अध:पतन पनि त्यस्तै पन्छाउनै नसकिने प्रक्रिया हो । अध:पतन व्यक्तिभित्रको अन्धकार पक्ष हो (सिमोन्स, सन् २००४) । आमाको सुखदायी स्वर्ग (फ्रायडका अनुसार) बाट एक्कासि बाहिर फ्याँकिदा हुने अस्तव्यस्ता, त्रास, डरका अनुभूतिसित अध:पतनको सम्बन्ध छ । क्रिस्टेभाले अध:पतनको अनुभूति आमाबाट छुट्टिँदा हुन्छ भन्नुको तात्पर्य गर्भमा रहेको शिशु जन्मने प्रक्रियासित नभई प्रतीकात्मक क्रममा प्रवेश गर्ने प्रक्रियासित सम्बन्धित छ । *कोरा*मा रहँदा 'आमा नै म हो/अन्य संसारै म हो' भन्ने मनोविज्ञान भएको शिशुमा अध:पतन घटित भएसँगै आफू र अर्कोमा भिन्नताबोध हुन थाल्छ । सबैभन्दा ठुलो दु:ख त उसले आमाबाट छुट्टिनुपर्दा सहनुपर्ने हुन्छ । आमा र आफूमा अभेद रहेकाले आमा भनेकै म, म भनेकै आमाजस्तो भएर एकाकार भएको शिशुको अचेतनमा आफू र आमा/अर्काको बिचमा सीमा [M(Other)] बन्न थाल्छ । यही नै अध:पतन हो । अध:पतन शिशुमा एक्कासि घटित हुन्छ । एक्कासि हुने हुनाले यसको भय अनन्त हुन्छ । यो स्थायी वृत्तिका रूपमा अचेतनमा रहन्छ । एकातिर आमाबाट छुट्टिने क्रम भयपूर्ण छ, हिंसापूर्ण छ अर्कातिर पुन: *कोरा*मा घचेटिनुपर्ने हो कि भन्ने त्रास पनि शिशुमा रहन्छ । व्यक्तित्वको विकासका लागि शिशु उक्त त्रास र हिंसापूर्ण भाव अर्थात् अध:पतनसित जुध्नैपर्छ किनकि तत्पश्चात् मात्र 'कर्ता' भाषाको संसारमा प्रवेश गर्छ । क्रिस्टेभाले मात्र नभई फ्रायड, लकाँ आदि मनोवैज्ञानिकले पनि 'कर्ता' लाई 'सब्जेक्ट' भनेका छन् । पूर्ण सचेत भई सांसारिक क्रियाकलाप गर्नसक्ने व्यक्तित्व नै 'कर्ता' वा 'स्व' हो किनकि 'स्व' का विचार र क्रियाकलापलाई प्रभाव पार्ने गरी अचेतनबाट गरिने घटनाक्रियाप्रति कर्ता (चेतनयुक्त व्यक्तित्व) सचेत रहँदैन (www.being-here.net) । व्यक्तिको मनोवैज्ञानिक व्यक्तित्व विकास हुन अध:पतनको भूमिका रहन्छ । अध:पतन ४ महिनादेखि ६ महिनाको उमेरमा कुनै पनि बेला घटित हुन्छ । साङ्केतिकताजस्तै अध:पतन पनि प्रतीकात्मक अवस्था हो । जेले हाम्रो 'कर्ता/स्व' को अस्तित्व दिन्छ, त्यसका विरुद्ध अध:पतनले विद्रोह गर्छ । अध:पतन साङ्केतिकतासँगै रहन्छ । यो हाम्रो व्यक्तित्वको महत्त्वपूर्ण पक्ष हो । व्यक्तिको परिचय निर्माणमा यसले ठुलो भूमिका खेल्छ किनकि स्वतन्त्रताको सबभन्दा प्रथम खुट्किलो अध:पतन हो । हामी सचेततापूर्वक यसलाई पछाडि धकेल्छौँ तर यसले हामीलाई बेलाबखत सन्त्रस्त र भयभीत बनाउँछ। अध:पतनसँगै बच्चा प्रतीकात्मकता क्षेत्रमा प्रवेश गर्छ र बाबुका नियम/पितृसत्तात्मक बाहिरी नियममा प्रवेश गर्छ । अध:पतनपश्चात् कर्तामा अहम्को पनि विकास हुन्छ । अहम्को विकासले कर्तालाई सामान्यीकरण गर्छ । उनको अध:पतनको धारणाले कुनै व्यक्ति वा समूह अर्को व्यक्ति वा समूहबाट जातको, धर्मको, लिङ्गको, क्षमताको आधारमा किन दमित हुन्छ भन्ने देखाएको छ ।

शिशु प्रतीकात्मकता र सांस्कृतिक क्रमभित्र प्रवेश गरेपछि अध:पतनले पनि साङ्केतिकतासँगै दमित हुनैपर्छ तर पनि साङ्केतिकताले प्रतीकात्मकताको स्थिरतालाई बारम्बार प्रहार गरिरहन्छ। कहिलेकाहीँ साहित्यमा स्वीकृत हुन सक्ने अभिव्यक्तिका रूपमा अध:पतनका अनुभूतिहरू प्रयोग हुन सक्छन् । (सिमोन्स, सन् २००४)

प्रतीकात्मकता

क्रिस्टेभाको प्रतीकात्मकताको अवधारणा लकाँको प्रतीकात्मक क्रमसित मिल्दोजुल्दो देखिन्छ । यद्यपि यो कार्ल युङ्गले भने जस्तो 'अर्थयुक्त सङ्केतको सङ्कलन' होइन । लकाँले प्रतीकात्मक क्रमलाई मानव व्यवहार र अस्तित्वको अन्तरङ्ग क्षेत्रमा सम्मिलित सार्वभौम संरचना भनेका छन् । यो भाषा र बोलीमा संलग्न रहन्छ । प्रतीकात्मकता भाषाको अन्तर्वस्तु हो । यसमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सामाजिक क्रम, नियम, भाषाका संरचना, व्याकरण, ध्वन्यात्मकता, सांस्कृतिक अर्थहरू रहन्छन् । यो भाषिक सन्दर्भमा स्वतन्त्र तरिकाले अस्तित्वमा रहन सक्षम हुन्छ । प्रतीकात्मकता भनेको भाषाको स्तरीय समुदायले प्रयोग गर्ने स्वरूप हो (भट्टराई, २०६७, पृ.१८०) । क्रिस्टेभाले प्रतीकात्मकतालाई एउटा 'स्थान' का रूपमा व्याख्या गरेकी छन् जसमा बालकको भाषिक विकास हुन्छ र उसलाई एउटा वक्ताका रूपमा उभ्याइदिन्छ । प्रतीकात्मकताले शिशुलाई आमाबाट अलग्याउँछ र पितृसत्तात्मक संरचना र आफ्नो स्वको विकासतिर प्रवृत्त गराउँछ ।

क्रिस्टेभाका अनुसार बच्चा भाषामा प्रवेश गर्नुको प्रमुख कारण साङ्केतिक अचेतन दमित हुनु हो । यद्यपि त्यो दमन कहिल्यै पूरा र अन्तिम नहुने क्रिस्टेभाको दृढता छ । यसर्थ, व्यक्तिको व्यक्तित्वको विकास सधैँ विशेष प्रक्रियाअन्तर्गत रहने उनको मान्यता छ । उनले 'सब्जेक्ट – इन – प्रोसेस' (प्रक्रियागत व्यक्ति (त्व)) भन्ने धारणा प्रस्तुत गरेकी छन् (लेइच, सन् २००४, पृ.२१६७) । साङ्केतिकता र प्रतीकात्मकताबिचको द्वन्द्वका कारण वक्ता कहिल्यै स्थिर हुँदैन साथै उसको परिचय पनि सुरक्षित हुँदैन । एकछिन अघि उही स्थानमा बसिरहेको व्यक्तिको मनमा जे आउँछ, तत्क्षण फेरि अर्को कुरा उसको मनमा आउन सक्छ । यसको कारण स्वको अन्तहीन प्रक्रिया नै हो । त्यसो हुनाको कारण साङ्केतिकता हो । त्यसैले ऊ सधैँ स्थिर परिचयको चाहनामा हुन्छ तर सधैँ आद्य मातृस्थानबाट प्राप्त साङ्केतिकताले उसलाई पछि धकेलिदिन्छ । व्यक्ति सधैँ आफ्नो परिचयलाई नवीन बनाउने प्रक्रियाबाट गुज्रिरहनुको कारण यही हो भन्ने क्रिस्टेभाको तर्क छ । काव्यको भाषामा लय, सङ्गीत आदि रहन्छन् । व्यक्तिको पूर्वभाषिक क्षेत्र वा साङ्केतिकतामा पनि लय, सङ्गीत आदि रहने हुनाले काव्यमा साङ्केतिकताको उपस्थिति रहन्छ अर्थात् साङ्केतिकतामा दमित भएका कुरा पूर्णतः नियमबद्ध नभएको भाषामा फेला पार्न सकिन्छ । यसकारणले गर्दा साहित्यमा अस्थिरकारी शक्ति हुन्छ, यसले प्रतीकात्मक क्रमको स्थिरतालाई ध्वस्त पार्दछ (भट्टराई, २०६७, पृ.१८१) । क्रिस्टेभाका अनुसार सबै अर्थनिर्धारणमा साङ्केतिकता र प्रतीकात्मकको द्वन्द्वात्मक अन्तर्क्रिया रहन्छ । यसका सम्बन्धमा क्रिस्टेभाको भनाइ छ :

> साङ्केतिकता र प्रतीकात्मक दुई रूपात्मक मिलेर भाषाको निर्माण गर्छन् । अर्थ निर्धारणको प्रक्रियामा यिनको अभेद्य उपस्थिति रहन्छ । तिनीहरू बिचको द्वन्द्वात्मकताले सङ्कथन (आख्यान, अधिभाषा, सिद्धान्त, कविता आदि) को निर्धारण गर्छ । भाषामा सम्मिलित भएको, अर्को शब्दमा कथित 'प्राकृतिक' भाषाले साङ्केतिकता र प्रतीकात्मकता जोडिएका विभिन्न घुम्तीहरूलाई स्वीकार गरेको हुन्छ (क्रिस्टेभा, सन् १९८४ [सन् १९७४], पृ.२४) (उद्धृत बर्टन्स, सन् २००३, पृ.१६५) ।

जतिसुकै फरक र मौलिक भए पनि कुनै पनि पाठमा पूर्णतः साङ्केतिकता हुन सक्दैन किनकि साङ्केतिकता सधैँ प्रतीकात्मकतासित मिलेर प्रस्तुत हुन्छ । पाठमा हुने यी दुई भाषालाई प्रस्तुत गर्न क्रिस्टेभाले दुइटा शब्द प्रयोग गरिन् : जेनोटेक्स्ट र फेनोटेक्स्ट । 'जेनोटेक्स्ट' साङ्केतिकता अचेतनबाट उत्पन्न हुने विविध वृत्तिका ऊर्जाहरूबाट पाठको यो भाग संरचित हुन्छ जुन ध्वनिगत उपकरणद्वारा चिन्न सकिन्छ । यो भाषाको भूमिगत उपकरण हो । यो नै भाषाको मुख्य आधार हो । भाषामा यसको अनिवार्य उपस्थिति हुन्छ तर छुट्याउन सकिँदैन । यसकारण यसको आफ्नै अर्थ हुँदैन । लय, ध्वनि, धुन, पुनरावृत्ति र केही आख्यानको विन्यास त्यस्ता उपकरण हुन् । 'फेनोटेक्स्ट' संवादमा प्रयोग हुने भाषासित बाँधिएको पाठको भाग हो । हामीले सामान्यतः पढ्ने र अर्थ खोज्ने तह नै फेनोटेक्स्ट हो । यो वाक्यरचना र व्याकरणसित सम्बन्धित हुन्छ । यस तहलाई क्रिस्टेभाले 'थेटिक' भनेकी छन् । यसले निरूपण गर्न मिल्ने संरचना प्रस्तुत गर्छ र एकल व्यक्तिआवाजको प्रस्तुतिमा देखापर्छ । (एलेन, सन् २००७, पृ.५०)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy Kathmandu Collection

मातृत्व

क्रिस्तेभाका अनुसार शिशुको व्यक्तित्वको निर्माणमा र उसलाई प्रतीकात्मकतामा प्रवेश गराउन मातृशरीरको अहम् भूमिका हुन्छ। फ्रायड र लकाँले पितृत्व कार्यको महत्त्व स्थापित गरेजस्तै उनले मातृकार्यलाई स्थापित गरेकी छन्। जन्मेदेखि दर्पण तहमा रहने उमेर (लकाँका अनुसार ०-६ महिना) सम्म आमाले शिशुमा स्तनपानसँगै केही नियम पनि आरोपित गर्छिन्। यो उमेरमा कोरामा आमा र आफूमा अभेद अनुभव गरी आनन्दातिरेकमा शिशु रहन्छ। त्यस अवस्थामा विकसित हुने सेमियोटिक्सका अनुभूति शिशुले मातृशरीरबाटै प्राप्त गर्छ। गर्भधारणसँगै मातृशरीरले त्यसभित्र परिवर्तनशीलतालाई पनि आरोपित गर्छ। यही परिवर्तनशीलताले शिशुलाई पछि भाषामा छिर्नसक्ने बनाउँछ। 'स्तावत मातर' निबन्धमा क्रिस्टेभाले मातृत्वसम्बन्धी नयाँ सङ्कथन चाहिएको बताएकी छन्। क्रिस्टेभाको दृष्टिमा हाल भइरहेको सङ्कथन भाषा र संस्कृतिमा पहुँच गराउन मातृत्वको भूमिकालाई स्वीकार गर्न असफल भएको छ। उनले मातृशरीर र बच्चा जन्मको शारीरिक र मानसिक पीडालाई समिश्रण गर्नसक्ने सङ्कथन चाहिएको बताएकी छन् किनकि शिशुप्रति आमाको बलिदान अतुलनीय हुन्छ। गर्भधारण वा मातृत्व नैतिकता र आदर्शको उच्च रूप हो भन्ने क्रिस्टेभाको कथन छ। गर्भधारणले अन्यलाई स्वमा अन्तर्निष्ठ गर्छ। आमाको प्रेम शिशुप्रति व्याख्यातीत हुन्छ। त्यो एउटा प्राणीप्रति गरिएको होइन बरु आफूभित्र अर्को प्रतिरूपलाई समावेश गरिएको हो यद्यपि 'अन्यपन' पनि व्यक्तिको केन्द्रमा रहेको हुन्छ। अन्यपनले पनि वक्ताको अर्थनिर्धारणमा बाधा पुऱ्याएको हुन्छ। अन्यपन व्यक्तित्वको मूल हो तापनि आफूभित्र अन्यलाई धारण गरेर त्यसलाई प्रेमपूर्वक संसारमा उपस्थित गर्ने आमाको महत्त्व अतुलनीय छ भन्ने क्रिस्टेभाको सैद्धान्तिक निष्कर्ष छ। समाजले एक्लो पुरुषलाई परिवार मान्दैन तर एउटी नारीको उपस्थितिलाई परिवार मान्दछ किनकि नारीसित शिशुको सम्बद्धता रहन्छ। शिशुलाई गर्भमा राख्ने आमालाई समाजले परिवार मान्दछ। क्रिस्टेभाले नारीहरूमा हुने मातृत्वको दुःख सहनेजस्ता क्षमताको अभाव पुरुषहरूमा पाइने तथ्य खुलासा गरेकी छन्। मातृत्व प्राप्तिको कष्ट झेल्न र सहन गर्नसक्ने क्षमताले गर्दा पुरुषमा भन्दा नारीमा बढी सङ्घर्षशीलता हुन्छ। नारीको मस्तिष्कमा बढी सन्तुलन गर्नसक्ने मनोवैज्ञानिक क्षमताको प्रभाव हुन्छ। अतः नार्यत्वको तुलना पुरुषत्वसँग गर्न सकिँदैन। जीवनमा नारीको कार्यभार धेरै ठुलो र अपार छ। मनोविद् गोर्डन अलपोर्टले शिशु, आमाकै स्वको प्रसार हो भनेकी छन् (रेग्मी, २०७५, पृ.७)। यसबाट पितृत्व र मातृत्वको भिन्नता पत्ता लाग्छ। पितृत्वको अधिकार डरत्रासमा आधारित छ किनकि त्यो नारी बच्चामा हुने नपुंसकको डरको सिद्धान्तमा आधारित छ तर मातृत्वमा कुनै डर छैन प्रेम नै प्रेम छ किनकि माता संस्कृतिको पनि जननी हुन्। समग्रमा हेर्दा क्रिस्टेभाको साङ्केतिकतासम्वन्धी धारणा मातृत्वसित सम्बन्धित छ। उनले मातृत्वलाई उच्च आदर्श र नैतिकताको कोटिमा पुऱ्याएकी छन्।

उत्तरसंरचनावादी नारीवाद

केट मिलेटका अनुसार श्रमको लैङ्गिक विभाजन, पित्तृसत्ताको शक्ति आदि बच्चावच्चीले घर र समुदायबाटै सिक्दै जान्छन्। त्यसैअनुरूप उनीहरूमा लैङ्गिकताको धारणा निर्माण हुन्छ। सामाजिकीकरणको प्रमुख माध्यम परिवार हो। कुनै पनि वच्चाले आफ्ना समुदायका मूल्य र आवश्यकताहरू सामाजिक संस्थाबाटै सिक्छन्। उनीहरूले सिकेको कुरालाई साथीभाइ, विद्यालय, सञ्चारमाध्यम आदिले झन मजबुत पारिदिन्छन् (व्राइसन, १९९२, पृ.२०१) तर केही नारीवादी लेखकहरूले भने लैङ्गिकताको निर्माणबारे वुझ्न मनोवैज्ञानिक सिद्धान्तलाई बुझ्नुपर्ने वताउँछन्। तीमध्ये जुलिया क्रिस्टेभा पनि एक हुन्। व्यक्तित्व निर्माण सधैँ प्रक्रियाभित्र रहने भएको हुँदा एकले

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रस्तुत गर्न खोजेका अर्थ अर्कोले पनि सोही रूपमा नै बुझ्छ भन्ने छैन । त्यसैले अर्थको अनिश्चय सदा रहिरहन्छ भन्ने क्रिस्टेभाको राय छ ।

फ्रान्सेली नारीवादका तीन प्रमुख हस्ती हेलेन सिक्सो, लुइस इरिग्यारी र जुलिया क्रिस्टेभाका नारीवादसम्बन्धी भिन्नभिन्नै धारणा छन् तापनि यी तीनैजनाले पुरुषत्व र नारीत्वसम्बन्धी विचारमा पश्चिमी दार्शनिक विचार के छ र त्यसले पारेको प्रभाव कस्तो छ भन्ने बारेमा व्याख्या गरे । तिनीहरूले पश्चिमी वैचारिक व्यवस्था र प्रमुख विचारकका माध्यमबाट पुरुष सम्प्रभुताको प्रगति हुँदै गएको र त्यसैका आधारमा पश्चिमी वैचारिकता दृढ बन्दै गएको धारणा दिए । हालसम्ममा उक्त व्यवस्था यति दृढ भइसक्यो कि त्यो प्राकृतिक र प्रश्न नै गर्न नसकिने खालको भइसक्यो भन्ने उनीहरूको तर्क छ । यसका कारण सम्पूर्ण वैचारिक क्षेत्र कानुन, विज्ञान, धर्म आदि सबै पुरुष सोचाइको प्रस्तुति भएका, तिनले पुरुषजन्य विश्वदृष्टिलाई प्रतिनिधित्व गर्ने र भाषा पनि प्रमुख पितृसत्तात्मक क्रमलाई नै ठिकठाक पार्ने साधन भएको तिनीहरूको निष्कर्ष छ (वुग, सन् २००६, पृ.३३३) । क्रिस्टेभाका अनुसार पश्चिमी दर्शन भिन्नताको दमनमा आधारित छ । कुनै पनि विचार त्यसभन्दा यताउता भयो कि त्यसलाई हिंसापूर्ण, पागलपन इत्यादिको बिल्ला लगाएर निषेध गरिन्छ । भाषामा पनि नारीजन्य भिन्नता दमित भएर 'पुरुष मूल्य' नै एक मात्र/अन्तिम भएको छ । नारीको व्यक्तित्व भाषिक अस्तित्वमा छैन, उनी 'अन्य' , 'भिन्न' भएकी छन् । त्यसैले फ्रान्सेली नारीवादीले अलग्गै नारीजन्य लेखनको अवधारणा ल्यायो । जसले पुरुषजन्य भाषिक कोड (चिह्न) लाई चुनौति दिनसक्छ । 'एक्रिचर फेमिनिन' लेखनको नारीजन्य तरिका हो । त्यस्तो लेखन नारीको अचेतनबाट, शरीरबाट, मूलतः नारी कर्तृत्व (व्यक्तित्व) को ग्रहणबाट निःसृत हुन्छ; जसमा खाली (ग्याप), मूकता, श्लेष, यमक, लय र नयाँ बिम्बको प्रयोग गरी पाठमा अवरोधन ल्याउने विशेषताहरू रहन्छन् (हबिव, सन् २००५, पृ.६६९) । क्रिस्टेभाका अनुसार उक्त अवरोधन साङ्केतिकताबाट प्राप्त हुने हुनाले हामीले प्रयोग गर्ने भाषा स्थिर, निश्चित अर्थ दिने खालको हुँदैन । भाषामा प्रयोग हुने प्रतीकको अर्थ समझदारीपूर्ण, चलायमान, बहुलार्थक र जटिल पाराका हुन्छन् भन्ने उत्तरसंरचनावादको मान्यता छ । यस अर्थमा क्रिस्टेभाको सिद्धान्त उत्तरसंरचनावादसित मिल्दो देखिन्छ ।

संरचनावादका अनुसार अर्थको स्रोत व्यक्ति नभई भाषाको संरचना हो । हामी भाषाका माध्यमबाट मात्र यथार्थलाई जान्न सक्छौँ । लैङ्गिकता पनि भाषानिर्मित छ तर स्थिर छ भन्ने संरचनावादको मान्यता हो । लकाँले जस्तै क्रिस्टेभाले पनि लैङ्गिकतालाई भाषानिर्मित मानेकी छन् तर हामीले 'सामान्य' मानेको भाषा (प्रतीकात्मकता) पुरुषकेन्द्रित भएकाले त्यसको भञ्जन गर्नुपर्ने उनको मत छ । क्रिस्टेभाको भाषाका माध्यमबाट प्रस्तुत हुने व्यक्तित्व विकास सधैँ प्रक्रियाअन्तर्गत रहन्छ भन्ने धारणा परिचयमा घुमेको नारीवादका सन्दर्भमा महत्त्वपूर्ण भएको छ साथै यसअघिका धेरैजसो सम्प्रदाय, राजनीतिक र दार्शनिक सिद्धान्तले मानेको स्वायत्त पौरुष व्यक्तित्वसम्बन्धी धारणामा पनि यसले चुनौती दिएको छ किनकि प्रतीकात्मकता प्रवेश गरेपछि मात्र शिशुमा पित्तृसत्ताको धारणा बन्ने र त्यसअघि नै शिशुमा मातृनियम आरोपित हुने हुँदा प्रत्येक व्यक्ति, चाहे त्यो पुरुष होस् या नारी उसको अचेतनमा आद्यमातृस्थानबाट प्राप्त आनुभौतिक ऊर्जाहरू रहने क्रिस्टेभाको तर्क छ । उनको व्यक्तित्वको प्रक्रियासम्बन्धी विचारले प्रत्येक व्यक्ति स्वयम्मा फरक हुन्छ; व्यक्तिगत पहिचानभन्दा सामूहिक पहिचान हानिकारक छ; जात, लिङ्ग, वर्ग आदिका आधारमा गरिने पहिचान समग्रतावाद हो भन्ने निष्कर्ष निकालेको छ । उनको यस दृष्टिलाई उत्तरसंरचनावादी नारीवादले आधार बनाएको छ । उत्तरसंरचनावादले पुरुष/नारीको विपरीत युग्मकको उच्छेदनको माग गर्छ । यसर्थ, उत्तरसंरचनावादी नारीवादको उद्देश्य पनि महिला या पुरुषको कुनै सार्वभौम श्रेणी छैन भन्ने कुरा स्थापित गराउनु हो । (सेल्डन र अन्य, सन् २००५)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

'मातृत्व र नारीत्वको इतिहास र त्यसका प्रभावका सम्बन्धमा क्रिस्टेभाको ध्यान कम भएको छ र उनको सिद्धान्त सार्वभौम पाराको छ' (सिमोन्स, सन् २००४, पृ.१४५) भनिए पनि उनको मनोविश्लेषणका सिद्धान्तलाई नारीवादसित जोडेर पर्याप्त व्याख्या गरिएको छ। *विमेन्स टाइम र न्यु म्यालाडिज अफ द सोल* कृतिमा उनका नारीवादी धारणा प्रस्तुत भएका छन्। उनका कार्यमा नारीत्वभन्दा मातृत्व प्रमुख बनेर आएको छ। नारीत्वलाई क्रिस्टेभाले महिलामा हुने स्थिर लैङ्गिक अवस्थाको रूपमा लिएकी छैनन् बरु साङ्केतिकताको सीमान्तीकृत स्थलका रूपमा अचेतनमा सुरक्षित रहेका अनुभूतिको माध्यमबाट बन्ने पूर्वअवधारणात्मक मनोअवस्थाका रूपमा लिएकी छन्। कोराका अनुभव, साङ्केतिकता क्षेत्र आदि व्यक्तिपिच्छे फरक हुने र व्यक्तित्व निर्माणमा तिनको महत्त्व रहने हुनाले प्रत्येक व्यक्तिको व्यक्तित्व फरकफरक हुन्छ; यसर्थ, नारीत्व र पुरुषत्व एकार्काका विपरीत युग्मक होइनन् भन्ने उनको निष्कर्ष देखिन्छ।

*विमेन्स टाइम*मा उनले नारीवादको विकासमा तेस्रो पुस्ताको कुरा उठाएकी छन्। तेस्रो पुस्ताले कालक्रमिक पुस्तालाई नभई सम्भाव्य तेस्रो दृष्टिकोणलाई जनाउँछ। तेस्रो दृष्टिकोण क्रिस्टेभा स्वयम्ले पहिचान गरेको सिद्धान्त हो जसले परिचय र भिन्नताबिचको सम्बन्ध र तिनीहरूको सामञ्जस्यको खोजी गर्छ। नारीवादको यो चलिरहेको चरण भिन्नताभित्रको परिचय र परिचयभित्रको भिन्नतालाई छान्न अस्वीकार गर्छ। (क्रिस्टेभा, सन् २००१)

समग्रमा क्रिस्टेभाको मातृत्वसम्बन्धी धारणाले नारीको सामाजिक भूमिकालाई फरक किसिमले उजागर गर्न समर्थ भएको छ। व्यक्तिको जीवनमा आमाको अपूरणीय योगदानलाई चिनाएर क्रिस्टेभाले नारीवादमा एउटा अलग्गै इँटा थपेकी छन्। क्रिस्तेभाको साङ्केतिकता र व्यक्तित्व निर्माणसम्बन्धी धारणाबाट उत्तरसंरचनावादी नारीवादले प्रशस्त मार्ग प्राप्त गरेको हो। उनी लैङ्गिक आधारमा भन्दा व्यक्तित्वका आधारमा गरिने पहिचानलाई प्राथमिकतामा राख्छिन्। खासमा कसैलाई पनि 'पुरुष' 'नारी' भन्ने लिङ्गगत कोणभन्दा फरक व्यक्तित्व भएको एउटा 'व्यक्ति' का कोणबाट हेर्नुपर्छ भन्ने उनको आग्रहले प्रचलित पुरुष/नारी वा अप्रचलित नारी/पुरुषको युग्मक विभाजनलाई प्रहार गरेको छ। वास्तवमा उनी 'नारीवादी' नभई 'व्यक्तिवादी' हुन्।

क्रिस्टेभाको उत्तरसंरचनावादी नारीवादी दृष्टिकोणलाई साहित्यिक पाठको समालोचनामा पनि प्रयोग गरिएको छ। उनका दृष्टिकोणमा निम्नानुसार समालोचनात्मक मान्यता पाइन्छन्।

- कृतिमा भएका लैङ्गिकता/यौनिकतासम्बन्धी दृष्टिकोण पहिल्याउनुपर्छ र तिनको मूल्याङ्कन गर्नुपर्छ।
- नारी र पुरुष पात्रका क्रियाकलाप, घटना, चरित्रका आधारमा नारीत्व मूल वा पुरुषत्व मूलसम्बन्धी निष्कर्ष दिनुपर्छ।
- कृतिमा पात्रका व्यक्तित्वको पहिचान र विश्लेषण गरी निष्कर्ष पत्ता लगाउन सकिन्छ।

क्रिस्टेभाली मनोविश्लेषणका आधारमा साहित्यको अन्तर्पाठीय अध्ययन पद्धति

'इन्टर टेक्स्चुआलिटी' को नेपाली रूपान्तरका रूपमा 'अन्तर्पाठीयता' शब्द प्रचलित छ। अन्तर्पाठीयता बीसौं शताब्दीको भाषावैज्ञानिक सिद्धान्तलाई मूल बनाएर अघि बढेको सिद्धान्त हो। भाषाको अस्तित्व विशेष सामाजिक सन्दर्भमा रहन्छ भन्ने धारणाबाट अन्तर्पाठीयता सिद्धान्तको उदय भएको हो। सस्युरेली अवधारणाले कुनै पनि सांस्कृतिक पाठको वैज्ञानिक तरिकाले विश्लेषण सम्भव छ किनकि कुनै समयमा सङ्केतकका अस्तित्व र कार्य कालक्रमिक व्यवस्थामा रहेका हुन्छन्। त्यो व्यवस्थाले सङ्केतकलाई खास सङ्केतित गर्ने कुरा उपलब्ध गराएको हुन्छ। यसर्थ, मिथक, मौखिक सांस्कृतिक परम्परा, साहित्यिक सांस्कृतिक पाठ आदिको वैज्ञानिक तरिकाले विश्लेषण सम्भव छ

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

(सस्युर, सन् २००१, पृ.३५) भन्ने तथ्य बताउँछ तर सङ्केतितको वस्तुपरकतालाई, भाषा प्रयोक्ताको अवस्था, परिवेशलाई, सङ्केतकले धारण गर्ने अर्थ परिवर्तन हुन सक्ने कुरालाई संरचनाबादले वास्ता गर्दैन भन्ने उत्तरसंरचनावादी विचारमा टेकेर अन्तर्पाठीयताको अवधारणा उदायो। उत्तरसंरचनावादीहरूले सङ्केतक र सङ्केतितबिचको स्थिर सम्बन्धबारेको धारणालाई नै पुनर्अध्ययन गरेका हुन्। डेरिडाले भाषा सधैँ भिन्नतायुक्त रहेको र कहिल्यै क्रमबद्ध र सुसङ्गत नहुने बताएका छन् (गौतम, २०६७, पृ.२५९)। यसै सन्दर्भमा क्रिस्टेभाले अन्तर्पाठीयताको अवधारणा प्रतिपादन गरेकी हुन्।

द बाउन्डेड टेक्स्ट निबन्धमा क्रिस्टेभाले कुनै पनि पाठ पहिले नै स्थापित भएका सङ्कथनहरूबाट बनेको हुन्छ भन्ने सोचाइलाई स्थापित गरेकी छन्। लेखक स्वयम्‌ले एकदमै मौलिक पाठ निर्माण गर्न सक्दैनन् बरु तिनीहरू पहिले नै स्थापित पाठ/सङ्कथनलाई एकत्रित मात्र गर्दछन् भनेकी छन् (एलेन, २००७, पृ.३१)। क्रिस्टेभाका विचारमा एउटा पाठ यसअघि निर्मित पाठहरूको शृङ्खला मात्र हो, अन्तर्पाठीयता ती पाठमा रहेको हुन्छ। जसमा भएका धेरैजसो अभिव्यक्तिहरू अर्को पाठबाट लिइएका हुन्छन्। ती एकापसमा काटिन्छन् र एकापसलाई तटस्थ पनि बनाउँछन्। त्यसैले यो भन्न सकिन्छ कि पाश्चात्य दर्शन प्लेटोमाथिको पादटिप्पणी हो भने पाश्चात्य साहित्य होमरमाथिको पादटिप्पणी हो। होमरेली तथा अन्य पौराणिक कथाहरू पाश्चात्य साहित्यको रचनामा अन्तर्पाठीयता बनाउँछन् (गौतम, २०६७, पृ.५१५)। क्रिस्टेभाले *रिभोल्युसन इन पोइटिक ल्याङ्ग्वेज*मा भनेकी छन् :

> भाषामा खास अर्थ दिने तत्त्वले नयाँ अर्थ दिने व्यवस्थाको पनि उत्पादन गर्न सक्छ। एउटा आख्यानात्मक अनुच्छेद पाठ बनेको हुन सक्छ अथवा त्यसले भिन्नभिन्न अर्थ दिने कुराहरू उजागर गरेको हुन सक्छ। उदाहरणका लागि कुनै जात्राको दृश्यलाई लिखित पाठमा स्थानान्तरित पारामा प्रस्तुत गरिएको हुन सक्छ। हामीले यस्तो संयोजनमा उपन्यासमा (कुनै कृतिमा) भएका विशेष अर्थप्रदायक व्यवस्थाको निर्माण कसरी भएको छ भन्ने परीक्षण गर्‍यौँ भने परिणाममा धेरै किसिमका जस्तै : जात्रा, कविता, दरबारी भाषा, शैक्षिक/शास्त्रीय सङ्कथन आदि विभिन्न क्षेत्रका फरकफरक चिह्न व्यवस्थाको पुनर्वितरण भएको पाउँछौँ।
>
> अन्तर्पाठीयता शब्दले यिनै एक वा धेरै साङ्केतिक व्यवस्थाको स्थानान्तरणलाई बुझाउँछ। अति साधारण बुझाइमा 'अर्थहरूको स्रोतको अध्ययन' भन्ने बुझिन्छ तर यसका लागि स्थानान्तरण शब्द नै उपयुक्त छ किनकि एउटा अर्थप्रदायक व्यवस्थाबाट अर्कामा जाँदा उच्चारक र सूचकको नयाँ तालमेल हुने कुरालाई 'स्थानान्तरण' शब्दले विशेष रूपमा व्यक्त गर्छ।
>
> प्रत्येक अर्थप्रदायक अभ्यास विविध प्रकारका अर्थप्रदायक व्यवस्था (अन्तर्पाठीयता) को स्थानान्तरणको कार्यक्षेत्र हो भन्ने कुरालाई मान्दा उच्चारण (सङ्केत) र वस्तु (त्यसले दिने अर्थ) एकल, पूर्ण र स्वतःपरिचित हुने प्रकारका कहिल्यै हुँदैनन्। ती सधैँ बहुल, छिन्नभिन्न तर शृङ्खलित बन्न सक्ने योग्यतायुक्त हुन्छन् भन्ने बुझिन्छ (क्रिस्टेभा, सन् १९८४ [सन् १९७४], पृ.३६) (उद्धृत, सेल्डन, सन् १९८८, पृ.४१७)।

अन्तर्पाठीयता पाठ र पाठेतर सङ्कथनबिचको अन्तर्सम्बन्ध निर्माण गर्ने एउटा साहित्यिक तत्त्व हो। त्यस्ता पाठेतर सङ्कथनमा सामाजिक सांस्कृतिक मूल्य, मान्यता, संरचना, मिथक आदि पर्दछन्। कुनै पनि पाठमा सामजिक र सांस्कृतिक विषयहरू संस्थागत भइसकेका सामाजिक र सांस्कृतिक रूपले अनुमोदित संरचना र व्यवस्था मिसिएका हुन्छन्। यसर्थ कुनै पाठ वैयक्तिक हुँदैन बरु सांस्कृतिक पाठीयताको थुप्रो हुन्छ (एलेन, २००७, पृ.३६)।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अन्तर्पाठीयताको अवधारणा क्रिस्टेभाका कार्यबाट व्यापक भए तापनि त्यसको आधार रुसी रूपवादी सिद्धान्तकार एम.एम. बाख्तिनका कार्यहरू थिए । बाख्तिनले रूपवादी सिद्धान्तको महत्त्व पहिचान गर्ने र प्रयोगमा ल्याउने क्रममा कलागत अर्थलाई बेवास्ता गरेको भनी आलोचना गरेका थिए । भाषाविशेष सामाजिक सन्दर्भमा व्यक्तिहरूले प्रयोग गर्छन् भन्ने कुरालाई बिर्सेर साहित्यिक भाषाबारे बनाइएका सिद्धान्त अर्थहीन छन् भन्ने उनको दृष्टिकोण थियो (एलेन, २००७, पृ.१७) । बाख्तिनका धारणामा एक जना व्यक्तिले प्रयोग गरेको भाषाले व्यक्त गर्ने सन्देशमा ऊ स्वयम्ले त्यसमार्फत दिन खोजेको सन्देश या अर्थ मात्र नभई अन्यले अन्य सन्दर्भमा प्रयोग गरेका परिस्थिति र अर्थ पनि परेका हुन्छन् भन्ने देखिन्छ (गौतम, २०५९) । बाख्तिनको भाषाको सान्दर्भिक अर्थबारेको यही दृष्टिकोण क्रिस्टेभाको अन्तर्पाठीयताको आधार हो ।

साहित्यिक कार्य कुनै पनि प्रकारले पूर्ववर्ती साहित्यको परम्परा, कोड र व्यवस्थाका उपज हुन् । कृतिमा तिनको भूमिका अहम् हुन्छ । कृतिको पठनक्रियापश्चात् पाठकले त्यस कृतिको अर्थ खोज्छ । पाठ चाहे साहित्यिक होओस् वा गैरसाहित्यिक त्यसको स्वतन्त्र अर्थ आउनु सम्भव छैन भन्ने आधुनिक सिद्धान्तकारको ठहर छ । उनीहरूका विचारमा तिनको सन्दर्भगत अर्थ हुन्छ । कृतिको अर्थ पनि उक्त पाठ र अन्य समग्र पाठको सन्दर्भ र सम्बन्धका बिचमा रहन्छ । त्यसैले पाठ अन्तर्पाठमा रूपान्तरित हुन्छ । यसर्थ, क्रिस्टेभाको अन्तर्पाठीयताको अवधारणाले पाठलाई दोहोरो अर्थ प्रस्तुत गर्नसक्ने तत्त्वहरूको क्रमबद्ध रखाइ भन्ने बुझाएको छ । त्यस्ता दोहोरो अर्थमा एउटा पाठ स्वयम्ले बोकेको अर्थ (सोझो अर्थ) र अर्को ऐतिहासिक, सामाजिक पाठ/सङ्कथनयुक्त अर्थ मिसिएका हुन्छन् । बाख्तिनले सामाजिक-सांस्कृतिक कोणबाट कृतिमा प्रस्तुत अर्थको निर्धारण गर्नुपर्ने बताएका थिए तर क्रिस्टेभाले सामाजिक सांस्कृतिक पाठ मात्र नभई प्रत्येक व्यक्ति वा वक्ता वा लेखक वा पाठकका मनोवैज्ञानिक अर्थहरू पनि मिसिने हुनाले पाठ अन्तर्पाठीय हुन्छ भनेकी छन् ।

क्रिस्टेभाको सिद्धान्तानुसार पाठको भाषामा साङ्केतिकता र प्रतीकात्मकताको द्वन्द्वात्मक उपस्थिति रहन्छ । पाठमा लेखकको साङ्केतिकतामा रहने लय, छन्द जस्ता साहित्यिक गुण र उसको परिवेशबाट सिकेको भाषाका (प्रतीकात्मकका व्याकरणिक र अन्य) संरचना प्रस्तुत हुन्छन् भने पाठकमा पनि साङ्केतिकता र प्रतीकात्मकता अन्तर्निहित हुन्छन् । त्यसकारण लेखकले सिर्जेको साहित्यको अर्थ यही नै हो भनेर पाठकले ठोकुवा गर्न मिल्दैन/सक्दैन । पाठकको कर्तृत्व/स्वत्व/स्वबाट निर्मित व्यक्तित्वअनुसार पाठको अर्थ निस्कन्छ । यसले साहित्य अन्तर्विषयक हुने र बहुलार्थक हुने कुरा प्रस्तुत गरेको छ । कुनै पनि शब्द (सङ्केतक) ले प्रस्तुत गर्ने अर्थ पनि विभिन्नार्थक हुन्छ भन्ने बुझाएको छ । साहित्यमा एउटा पाठले अर्को पाठको शीर्षक, दृश्य, पात्र, कथानक आदिको सन्दर्भ प्रस्तुत गरेको हुन्छ साथै एउटा पाठले सामाजिक सङ्कथन, सञ्चार, सांस्कृतिक मिथक, रहनसहन आदिको सन्दर्भ पनि उठाएको हुन्छ । संरचनावाद र त्यसअघिका साहित्यिक सिद्धान्तले कुनै एक कोणबाट मात्र कृतिको व्याख्या, विवेचना, आलोचना आदि गर्थे । पाठक/समालोचक त्यसको अन्तिम यही हो भनेर किटान गर्ने प्रयत्नमा हुन्थे तर अन्तर्पाठीयताको अवधारणाले कृति विभिन्नार्थक हुने हुनाले त्यसको अर्थ पनि फरकफरक हुन्छन् भन्ने कुरा अघि सारेको हो । अन्तर्पाठीयताको सिद्धान्तले पाठक प्रतिक्रिया सिद्धान्तको विकासमा पनि महत्त्वपूर्ण योगदान दिएको देखिन्छ ।

कृतिमा अन्तर्पाठीयता विविध किसिमले आउनसक्ने कृष्ण गौतमको राय छ । उनले अन्तर्पाठीयतालाई मूलगत, पार्श्वगत, रूपायनात्मक, प्रवृत्तिगत, व्यवस्थागत, व्यक्तिगत लेखकका कृतिसितको, पात्रगत वा अनुकरणात्मक, अधि, प्रत्यक्ष तथा परोक्ष, आनुवादिक, व्यङ्ग्यात्मक तथा उपहासमूलक, मिश्रित, साहित्यिक तथा साहित्येतर प्रकारमा विभाजन गरेका छन् (गौतम, २०६७, पृ.५१२) । ती सबै प्रकारका अन्तर्पाठीयतालाई मूलतः दुई किसिममा वर्गीकरण गर्न सकिन्छ–

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

साहित्यिक अन्तर्पाठीयता– लेखकले कुनै साहित्यिक कृतिका शीर्षक, पात्र, दृश्य, भाषा आदिलाई कुनै न कुनै तरिकाले कृति/पाठमाप्रयोग गरेका अवस्था र साहित्येतर अन्तर्पाठीयता– साहित्येतर विषय, जस्तै : चलचित्र, टेलिभिजन सो, विचारधारात्मक कृति आदिवाट ग्रहण गरी कृति/पाठमा प्रयोग गरेको अवस्था। अन्तर्पाठीयताको दृष्टिले नेपाली साहित्यका कृतिहरूको अध्ययन गर्ने हो भने हामी यसको बलियो परम्परा भेट्टाउँछौँ (गौतम, २०६७, पृ.५१०)। अन्तर्पाठीयता साहित्येतर कला, जंस्तै : चलचित्र, चित्रकला, वास्तुकला, सङ्गीत, फोटोग्राफी र परोक्ष रूपमा सबै सांस्कृतिक र कलात्मक उत्पादनमा प्रयोग भएको पाइन्छ। सङ्गीत र चित्रकलामा प्रयोग हुने 'प्यारोडी' , आधुनिक कलामा प्रयोग हुने 'कोलाज' , मूर्तिकला र चित्रकलामा व्यावहारिक जीवनमा प्रयोग हुने रङ्गबाहेकका सामग्रीको प्रयोगले अन्तर्पाठीयताको प्रस्तुति दिन्छन्। फोटोग्राफी र चलचित्रको भावकले लगाउने अर्थमा पनि अन्तर्पाठीयता रहेका हुन्छन्। (एलेन, सन् २००७, पृ.१७७)

समग्रमा अन्तर्पाठीयता बीसौँ शताब्दीको भाषावैज्ञानिक सिद्धान्तलाई आधार बनाएर अघि बढेको साहित्य समालोचना सिद्धान्त हो। भाषाको अस्तित्व विशेष सामाजिक सन्दर्भमा रहन्छ भन्ने धारणाबाट अन्तर्पाठीयताको सिद्धान्त उदय भएको हो। यस आधारमा अन्तर्पाठीयताले उत्तरसंरचनावादको मूल मर्मलाई सहयोग गरेको छ। उत्तरसंरचनावादले मानेका कृतिका अर्थहरू बहुल हुन्छन्; तिनको पाठकपिच्छे, सन्दर्भपिच्छे अर्थ फरक हुन्छ; कृतिमा भएका अनुपस्थिति (ग्याप) बाट कृतिको उच्छेदन गर्नुपर्छ भन्ने मान्यतालाई सहयोग यसले पुऱ्याएको छ। त्यसैले समालोचनामा अन्तर्पाठीयताले कृति/पाठमा प्रस्तुत अन्तर्पाठीयताको खोजी गर्ने, अन्तर्पाठीयतालाई प्रस्तुत गरिएको तरिकाको विश्लेषण र मूल्याङ्कन गर्ने र कृतिमा सम्बद्ध अन्तर्पाठीयता हुनुका कारणको खोजी गर्ने, अन्तर्पाठीयताले पाठलाई कस्तो स्वरूप प्रदान गरेका छन्, तिनले पाठकको बुझाइमा के परिवर्तन ल्याउन सक्छन्, पाठमा तिनले पारेको प्रभाव के हो भन्नेजस्ता कुराको खोजी गर्ने समालोचकीय पद्धति बनेको छ जो उत्तरसंरचनावादसित जोडिएर व्याख्यायित हुन्छ।

अन्तर्पाठीयता उत्तरसंरचनावादी/उत्तरआधुनिकतावादी समालोचनासित सम्बद्ध छ। अन्तर्पाठीयताले कृतिको बहुल अर्थनिर्धारणका लागि आधार तयार पारेको छ। कृति अन्तर्पाठीय हुने हुनाले तिनको ठ्याक्कै अर्थ लगाउन सकिँदैन। त्यसका सन्दर्भगत अर्थहरू पाठक र पाठअनुसार फरक हुन्छन्। यसरी हेर्दा साहित्यको अन्तर्पाठीय पद्धतिमा निम्नलिखित मान्यताहरू रहेका पाइन्छन् :

- पाठ/कृतिमा कुनकुन पाठले कसरी प्रवेश पाएका छन् भन्ने विश्लेषण गर्नुपर्छ।
- पाठ/कृतिमा कुनकुन तरिकाले अन्तर्पाठीयताको प्रस्तुति भएको छ त्यसको खोजी गर्नुपर्छ।
- पाठ/कृतिमा त्यस प्रकारको अन्तर्पाठीयताको प्रयोग हुनाका कारण खोजी गर्नुपर्छ।
- कृतिमा साङ्केतिकताबाट प्राप्त जेनोटेक्स्ट र प्रतीकात्मकताबाट प्राप्त फेनोटेक्स्ट भाषाको निरूपण गर्नुपर्छ।

निष्कर्ष

फ्रान्सेली लेखक, समालोचक, नारीवादी सिद्धान्तकार, भाषाविद्, मनोविश्लेषक तथा प्राध्यापक जुलिया क्रिस्टेभाको योगदान भाषाविज्ञान, मनोविश्लेषण र उत्तरसंरचनावादी नारीवादका क्षेत्रमा महत्त्वपूर्ण छ। क्रिस्टेभा प्राज्ञिक कार्यमा दुईटा पक्ष स्पष्ट देख्न सकिन्छ– (१) भाषावैज्ञानिक र (२) मनोविश्लेषणवादी। उनका सैद्धान्तिक कार्यमा यी दुवै विषयको मिश्रण छ। भाषामा अर्थनिर्धारणको प्रक्रियालाई मनोविश्लेषणसित एकात्मीकरण गरेर क्रिस्टेभाले साङ्केतिकताको अवधारणा प्रस्तुत गरेकी छन्। यी दुई विषयको साथसाथ अध्ययनलाई क्रिस्टेभा स्वयम्ले

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

'सेमानालिसिस' नाम दिएकी छन्। क्रिस्टेभाको योगदान भाषाको अर्थनिर्धारणमा साङ्केतिकता र प्रतीकात्मकताको बराबरी भूमिका हुन्छ भन्ने सिद्धान्त प्रस्तुत गर्नु हो। क्रिस्टेभाली दृष्टिमा साङ्केतिकताले भाषा आर्जन गर्नुपूर्व शिशुको अचेतनमा हुने लय र स्पन्दनलाई बुझाउँछन् जुन भाषिक दुनियामा प्रवेश गरेपछि सीमान्तीकृत हुँदै जान्छन् र शिशुको भाषिक जीवनमा पछिसम्म प्रभाव पारिरहन्छन्। प्रतीकात्मकता भनेको त्यो भाषाको दुनिया हो जहाँ नियम, व्याकरण, हाउभाउ, समाज र संस्कृति रहेका हुन्छन्। क्रिस्टेभाले पाठमा हुने साङ्केतिकताको भागलाई जेनोटेक्स्ट र प्रतीकात्मकको भागलाई फेनोटेक्स्ट शब्दले चिनाएकी छन्।

साहित्य समालोचनामा क्रिस्टेभाको उच्च योगदान पाठको अन्तर्पाठीय अध्ययन पद्धतिको विकासमा रहेको छ। उनले रुसी सिद्धान्तकार एम.एम. बाख्तिनका धारणाबाट यो सिद्धान्त विकास गरेकी हुन्। कुनै पनि पाठ पूर्णतः मौलिक हुन सक्दैन, त्यसमा त्यसका अग्रज कृति, सामाजिक सांस्कृतिक अवस्था, सामाजिक सांस्कृतिक संरचनाको मिश्रण रहेको हुन्छ। यसर्थ कुनै पनि पाठ सांस्कृतिक पाठीयताको जोडजाड मात्र हो भन्ने बाख्तिनको निष्कर्ष थियो तर क्रिस्टेभाले साहित्यिक पाठमा साङ्केतिकताबाट प्राप्त जेनोटेक्स्ट र प्रतीकात्मकताबाट प्राप्त फेनोटेक्स्टको अन्तर्पाठीयता रहने निष्कर्ष दिएकी छन्।

क्रिस्टेभाको व्यक्तित्व विकासको प्रक्रियासम्बन्धी धारणाबाट व्यक्तित्वको अध्ययन लैङ्गिक, जातीयजस्ता समग्रतावादी धारणाबाट सम्भव छैन किनकि हरेक व्यक्तिको व्यक्तित्व बेग्लै प्रकारको हुन्छ भन्ने निष्कर्ष प्राप्त भएको छ। नारीत्व स्थिर लैङ्गिक अवस्था नभई साङ्केतिकताका आधारमा बन्ने मनोव्यवस्था हो अर्थात् एकै व्यक्तिभित्र पनि यी दुई स्थिति हुन सक्छन् साथै नारीत्व र पुरुषत्व एकार्कामा विपरीत युग्मक होइनन् भन्ने पनि निष्कर्ष प्राप्त भएको छ। यस निष्कर्षलाई उत्तरसंरचनावादी नारीवादले आधार बनाएको छ। क्रिस्टेभाका अनुसार काव्यिक भाषामा प्रयुक्त ध्वनि, लय, सङ्गीत साङ्केतिकताबाट प्राप्त हुन्छन्। साङ्केतिकता अस्थिर र दमित प्रवृत्तिको हुने हुँदा काव्यिक भाषाको अर्थ पनि स्थिर हुँदैन। यसले कृतिको स्थिर, अन्तिम अर्थ हुँदैन भन्ने उत्तरसंरचनावादी धारणालाई झन सहयोग पुऱ्याएको छ। उनका अन्तर्पाठीयता र उत्तरसंरचनावादी नारीवादको सिद्धान्तले उत्तरवर्ती समालोचना सिद्धान्तको विकास र प्रयोगमा महत्त्वपूर्ण योगदान पुऱ्याएका छन्।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

आदम्स, हजार्ड. (सम्पा.). (सन् १९९२). *क्रिटिकल थ्यौरी सिन्स प्लेटो.* हार्कोर्ट ब्राक जोभानोभिच आई. एन. सी.।

एलेन, ग्राहम. (सन् २००७). *इन्टरटेक्स्चुआलिटी.* रुटलेज।

क्रिस्टेभा, जुलिया. (सन् १९७७). *अबाउड चाइनिज वुमिन.* अनिता ब्यारोज (अनु.). मारिओन बोयर्स पब्लिसर्स लिमिटेड।

क्रिस्टेभा, जुलिया. (सन् १९८२). *पावर अफ हरर : एन एस्से अन याब्जेक्सन.* लिओन एस. राउडिज (अनु.). कोलम्बिया युनिभर्सिटी प्रेस।

क्रिस्टेभा, जुलिया. (सन् १९८४). *रिभोल्युसन इन पोइटिक ल्याङ्ग्वेज.* मार्गरेट वाल्टर (अनु.). कोलम्बिया युनिभर्सिटी प्रेस।

क्रिस्टेभा, जुलिया. (सन् १९८७). *टेल्स अफ लभ.* लिओन एस. राउडिज (अनु.). कोलम्बिया युनिभर्सिटी प्रेस।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

क्रिस्टेभा, जुलिया. (सन् १९९३). *नेसन्स विथआउट नेसनालिज्म.* लिओन एस. राउडिज (अनु.). कोलम्बिया युनिभर्सिटी प्रेस ।

क्रिस्टेभा, जुलिया. (सन् १९९५). *न्यु म्यालाडिज अफ सोल.* रोज गुवरम्यान (अनु.). कोलम्बिया युनिभर्सिटी प्रेस ।

क्रिस्टेभा, जुलिया. (सन् २००१). *वुमिन्स टाइम. मोर्डन लिटरेरी थ्यौरी.* फिलिप राइस र प्याट्रिसिया वुग (सम्पा.). (सन् २०११) (चौथो संस्क.) हेरिटेज पब्लिसर्स, पृ.२२२–२२५ ।

गौतम, कृष्ण. (२०५९). *आधुनिक आलोचना : अनेक रूप अनेक पठन.* (दोस्रो संस्क.) साझा प्रकाशन ।

गौतम, कृष्ण. (२०६४). *उत्तरआधुनिक जिज्ञासा.* भृकुटी एकेडेमिक पब्लिकेसन ।

गौतम, कृष्ण. (२०६७). *उत्तरआधुनिक संवाद.* भृकुटी एकेडेमिक पब्लिकेसन ।

बर्टन्स, हान्स. (२००३). *लिटरेरी थ्यौरी द बेसिक्स.* रुटलेज ।

भट्टराई, गोविन्दराज. (२०६७). "समयबोध र उत्तरआधुनिकता". *भृकुटी.* पूर्णाङ्क १० ।

रेग्मी, मुरारीप्रसाद. (२०७५/१/१०). पुस्तक तथा प्रतिलिपि अधिकार दिवसका अवसरमा नेपाल राष्ट्रिय पुस्तक विक्रेता तथा प्रकाशन सङ्घ र नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको संयुक्त कार्यक्रममा प्रस्तुत *"मनोविज्ञान र वाङ्मय"* शीर्षकको कार्यपत्र ।

लेइच, भिन्सेन्ट बी. (सम्पा.). (सन् २००१). *नर्टन एन्थोलजी अफ थ्यौरी एन्ड क्रिटिसिज्म.* डब्ल्यु डब्ल्यु नर्टन एन्ड कम्पनी आई. एन. सी. ।

वुग, प्याट्रिसिया. (सन् २००६). *लिटरेरी थ्यौरी एन्ड लिटरेरी क्रिटिसिज्म.* अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस ।

सस्युर, डी फर्डिनान्ड. (सन् २०११). *कोर्स इन जनरल लिङग्विस्टिक. मोर्डन लिटरेरी थ्यौरी* (चौथो संस्क.). फिलिप राइस र प्याट्रिसिया वुग (सम्पा.). हेरिटेज पब्लिसर्स, पृ.१११–१२१ ।

सिमोन्स, जोन. (सन् २००४). *कन्टेपोरेरी क्रिटिकल थ्यौरिस्ट फ्रम लकाँ टु सइद.* रावत पब्लिकेसन ।

सेल्डन, रमन, विडोसन, पिटर र ब्रुकर, पिटर. (सम्पा.). (सन् २००५), *अ रिडर्स गाइड टु कन्टेम्पोरेरी लिटरेरी थिअरी,* (पाँचौं संस्क.). पियर्सन लङम्यान ।

सेल्डन, रमन. (सम्पा.). (सन् १९८८). *द थ्यौरी अफ क्रिटिसिज्म : फ्रम प्लेटो टु प्रेजेन्ट.* लङम्यान ।

हबिब, एम.ए.आर. (सन् २००५). *अ हिस्ट्री अफ लिटरेरी क्रिटिसिज्म,* ब्ल्याकवेल पब्लिसिङ ।

www.being-here.net/page/2246/speaking-subject. 2075/3/12, 6:45.

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गङ्गा प्रवास काव्यमा मिथकीय अभिव्यञ्जना

आनन्दराज सिलवाल*

लेखसार

प्रस्तुत आलेख 'गङ्गा प्रवास' काव्यमा प्रयुक्त मिथकीय अभिव्यञ्जनाको पहिचान तथा विश्लेषणमा आधारित रहेको छ। 'गङ्गा प्रवास' काव्यमा केकस्ता मिथकीय अभिव्यञ्जना आएका छन् भन्ने प्राज्ञिक समस्याको पहिचान तथा विश्लेषणगत उद्देश्यमा प्रस्तुत आलेख केन्द्रित रहेको छ। प्रस्तुत काव्यमा प्रयुक्त मिथकीय अभिव्यञ्जनाको पहिचान र विश्लेषणमा सीमाङ्कित आलेखमा पुस्तकालयीय कार्यबाट सङ्कलित प्राथमिक तथा द्वितीयक स्रोतका सामग्रीको समष्टीगत गुणात्मक पद्धतिका आधारमा विश्लेषण गर्दा मानिस, पशुपन्छी, वनस्पति, नदीनालाजस्ता पदार्थमा जोडिएको आख्यान सन्दर्भगत विषयवस्तु आएका छन्। प्रस्तुत अध्ययनबाट 'गङ्गा प्रवास' काव्यमा आख्यान सन्दर्भमा प्राकृतिक विनाश, सभ्यता-संस्कृति, देशभक्ति तथा धार्मिक लोकविश्वास, नारीसम्मान तथा प्रणय, विचारपरकका साथै शैलीशिल्पपरक सन्दर्भका समयसापेक्ष विविध युगीन मिथकीय अभिव्यञ्जना मिश्रित सामाजिक सचेतनामूलक गहन भाव रहेको निष्कर्षात्मक प्राप्ति भएको छ।

शब्दकुञ्जी

अभिव्यञ्जना, आद्यबिम्ब, अचेतन, दिवास्वप्न, जिजीविषा।

विषयपरिचय

प्रस्तुत लेख मोहन कोइराला (१९८३-२०६३) को *नदी किनाराका माझी* (२०३८) काव्यसङ्ग्रहमा सङ्गृहीत *गङ्गा प्रवास* लामो कवितामा प्रयुक्त मिथकीय अभिव्यञ्जनागत विषयको पहिचान तथा विश्लेषणमा आधारित रहेको छ। *गङ्गा प्रवास* काव्यको मिथक र मिथकीय समालोचनासम्बन्धी सैद्धान्तिक मान्यताका आधारमा निरूपण गर्नु नै प्रस्तुत आलेखको मुख्य अध्ययनक्षेत्र रहेको छ। प्रस्तुत काव्यमा बिम्ब-प्रतीकात्मक अभिव्यक्ति, मानव मूल्यको खोजी, युगीन मानवीय कुण्ठा, प्राकृतिक विनाश, सभ्यता-संस्कृति, देशभक्ति तथा धार्मिक लोकविश्वास, नारीसम्मान तथा प्रणयजस्ता प्राकृतिक, सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक, पौराणिक विषयगत सन्दर्भ आएका छन्। प्रस्तुत आलेख *गङ्गा प्रवास* काव्यमा प्रयुक्त विषयगत मिथक र मिथकीय समालोचनाका आधारमा विश्लेषण, मूल्याङ्कन र निरूपणमा सीमाङ्कित गरिएको छ।

---

* उपप्राध्यापक, धवलागिरि बहुमुखी क्याम्पस, बागलुङ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रस्तुत काव्यको विषयमा अन्य कोणबाट सामान्य अध्ययन भए पनि मिथक र मिथकीय समालोचनाका आधारमा आजसम्म विश्लेषणात्मक अध्ययन नभएको देखिन्छ। जीवनी, व्यक्तित्त्व र कृतित्वको अध्ययन, कृतिपरक अध्ययन, प्रतिनिधि कृतिको अध्ययन तथा जीवनीसँग जोडिएका सामाजिक पक्षको विषयमा निश्चित तह पार गर्ने उद्देश्यबाट अभिप्रेरित भई गरिएका अध्ययन तथा विविध पत्रपत्रिकामा प्रकाशित आलेख पनि सूक्ष्मतामा प्रवेश नगरी परिचयात्मक, विशेषतामूलक, विवरणात्मक एवं सर्वेक्षणात्मक विधिका आधारमा सतही अध्ययन गरिएको छ। *गङ्गा प्रवास* काव्यको विषयमा आजसम्म पनि मिथक र मिथकीय समालोचनासम्बन्धी मान्यताको मर्म पहिचान हुने गरी व्यवस्थित रूपमा अध्ययन नभएका सन्दर्भमा प्रस्तुत अध्ययन महत्त्वपूर्ण रहन गएको छ। मिथक र मिथकीय समालोचनासम्बन्धी मान्यताका आधारमा *गङ्गा प्रवास* काव्यको विषयमा व्यवस्थित रूपमा अध्ययन, अनुशीलन र विश्लेषण गरी मूल्याङ्कनको तहमा प्रवेश नपाएको सन्दर्भमा प्रस्तुत काव्यमा केकस्ता मिथकको प्रयोग गरिएको छ भन्ने प्राज्ञिक समस्याको निदान गरी मूल्याङ्कनका तहमा प्रवेश गरिएको हुँदा प्रस्तुत अध्ययनको औचित्यपूर्ण महत्त्व स्वतः स्पष्ट हुन गएको छ। *गङ्गा प्रवास* काव्यको विषयमा मिथक र मिथकीय समालोचनासम्बन्धी मान्यताको आधारमा गरिएको अनुसन्धानले प्रस्तुत विषयमा केन्द्रित रही अन्य विषयमा अध्ययन गर्न चाहने अनुसन्धाताका लागि मार्गदर्शन गर्नुका साथै अनुसन्धान परम्पराको विकासमा सहयोग पुऱ्याउने सन्दर्भमा स्वतः महत्त्वपूर्ण रहन गएको छ।

नदी किनाराका माझी काव्य सङ्ग्रहमा सङ्गृहीत *गङ्गा प्रवास* लामो कविताको विषयमा आलेखमूलक अध्ययन, समीक्षात्मक अध्ययन, जीवनी, व्यक्तित्त्व र कृतित्त्वपरक अध्ययन, नेपाली साहित्यको ऐतिहासिक कृतिमा सान्दर्भिक प्रसङ्गका क्रममा यदाकदा सामान्य अध्ययन गरिनुबाहेक मिथक र मिथकीय समालोचनासम्बन्धी मान्यताका आधारमा प्रस्तुत काव्यको विश्लेषण र मूल्याङ्कन गरी निर्क्योलका तहमा गहन अध्ययन नभएको सन्दर्भमा प्रस्तुत मान्यताको आधारमा उक्त काव्यको अनुसन्धानात्मक अध्ययन गर्नु आफैँमा महत्त्वपूर्ण तथा उपलब्धिमूलक रहेको छ। मिथकको सैद्धान्तिक मान्यताका आधारमा *गङ्गा प्रवास* काव्यमा प्रयुक्त मिथकीय अभिव्यञ्जनाको पहिचान, विश्लेषण र मूल्याङ्कनमा यो अध्ययन केन्द्रित रहेको छ।

अध्ययनको विधि

प्रस्तुत अध्ययन *नदी किनारका माझी* काव्य सङ्ग्रहमा सङ्गृहीत *गङ्गा प्रवास* काव्यमा मिथकीय अभिव्यञ्जनाको विषयगत सन्दर्भमा केन्द्रित रहेको छ। मिथकीय समालोचनाले साहित्यिक कृतिको विश्लेषण गर्ने महत्त्पूर्ण आधार प्रस्तुत गरेको सन्दर्भमा तिनै आधारमा केन्द्रित भई प्रस्तुत अध्ययनको समस्यागत प्राज्ञिक समाधानात्मक उद्देश्यका साथै मिथकीय समालोचनात्मक विश्लेषणमा सीमाङ्कित गरिएको छ। प्रस्तुत आलेखमा *नदी किनारका माझी* काव्य सङ्ग्रहलाई मूलस्रोत र *गङ्गा प्रवास* काव्यलाई नमुना छनोट गरी काव्यमा केकस्ता विषयगत मिथकीय अभिव्यञ्जना भएका छन् भन्ने प्राज्ञिक समस्याको प्रमाणिक समाधानात्मक सोद्देश्य परिपूर्तिका लागि पुस्तकालयीय अध्ययन विधिबाट सङ्कलित प्राथमिक र द्वितीयक स्रोतका सामग्रीको मिथक र मिथकीय समालोचनाको सैद्धान्तिक मान्यताभित्र रही तय गरिएका प्रतिमानका आधारमा समष्टीगत गुणात्मक मिश्रित पद्धतिअनुरूप विश्लेषण गरिएको छ। प्रस्तुत अध्ययनमा *नदी किनाराका माझी* काव्यसङ्ग्रहभित्र सङ्गृहीत *गङ्गा प्रवास* काव्य तथा मिथक र मिथकीय समालोचनासम्बन्धी मान्यतालाई प्राथमिक स्रोतका सामग्रीको रूपमा तथा मिथकीय समालोचनाअन्तर्गत भएका

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अध्ययनलाई द्वितीयक स्रोतका सामग्रीको रूपमा लिइएको छ। शीर्षकअनुरूपका आवश्यक प्राथमिक र द्वितीयक स्रोतका सामग्रीको सङ्कलन पुस्तकालयीय कार्यबाट गरिएको छ।

मिथक र मिथकीय समालोचनासँग सम्बद्ध ग्रन्थ, साहित्यकोश, विश्वज्ञान कोश, शब्दकोश एवं प्रस्तुत अध्ययनसँग सम्बद्ध महत्त्वपूर्ण पूर्वअध्ययनलाई पुस्तकालयीय अध्ययन विधिबाट सङ्कलन गरिएको छ। प्रस्तुत आलेखका सवै सामग्रीको समष्टिगत गुणात्मक मिश्रित पद्धतिमा आधारित रही विश्लेषणात्मक अध्ययन गरिएको छ।

मिथक र मिथकीय समालोचनासम्बन्धी सैद्धान्तिक पर्याधार

मिथक आदिम मानवको समष्टीगत सृष्टि हो र त्यसमा चेतनको अपेक्षा अचेतन प्रक्रियाको प्राधान्य रहेको हुन्छ। मिथकले आदिम युगदेखि परम्परामा प्राप्त मान्यता, संस्कार एवं धार्मिक आस्थाको व्याख्या तथा युगसन्दर्भको खोजी गर्दछ (नगेन्द्र, सन् १९७९, पृ.७४)। मिथकलाई सम्पूर्ण मानवका अनुभवको अभिव्यक्ति, मानवीय ज्ञानकोशका प्रतिकात्मक अभिलेख, असिमित र उन्मुख भइरहेका सार्वभौम भावना र तिनको विलक्षण कार्य, कल्पनालाई सत्यसित सम्बद्ध गर्ने प्रयत्न, घटनारहित यथार्थ वर्णनका रूपमा लिइएको छ। मिथकमा सार्वभौम कल्पना, आदिम मानवका सामूहिक अनुभूति, कथात्मक स्वरूप, कल्पनामिश्रित सत्य आएको हुन्छ। मिथक मानवका अन्तःचेतनामा तरङ्गित भइरहने इच्छा, आकाङ्क्षाको कथात्मक प्रतिविम्व हो। मिथक र साहित्यको जन्मजातका साथै मनका प्रतीतिका व्यक्त रूप हुन्। मिथक र साहित्य दुवैमा आत्मपरक तथा वस्तुपरक सत्यको तादात्म्य रहन्छ। मिथक तथा साहित्य लोकमानसको अभिव्यक्ति हो। साहित्यिक उद्देश्य सौन्दर्यको सृष्टि गर्नु हो भने मिथक जातीय विश्वासका अभिव्यक्तिको माध्यम हो। मिथक रचना मानवचेतनाको एउटा सहज वृत्ति हो र यसको सहज सम्बन्ध साहित्यको अन्तरङ्ग स्वरूपसित रहन्छ। मिथकीय समीक्षा आलोचनाको शुद्ध मौलिक रूप हो। प्रकृतिसँग एकात्मक सम्बन्ध स्थापना गर्नु मिथकीय साहित्यको मूल प्रयोजन हो। मिथकीय प्रयोजन प्राचीन विश्वास र संस्कारका मान्यता मिश्रित साहित्यकै समान भावनागत व्याख्या मानिएको छ (चौधरी, सन् २०१२, पृ.९)। चौधरीको दृष्टिकोणमा मिथकलाई प्राचीन विश्वास र संस्कारका मान्यता मिश्रित साहित्यकै समान स्वरूप मानिएको छ। "मिथकीय अध्ययनमा कृतिमा निहित मिथकको मूलस्रोत, ऐतिहासिक विकासक्रम, प्रकार र स्वरूपको विश्लेषण गरिएको हुन्छ" (गड्तौला, २०६८, पृ.५२)। मिथकीय समालोचनाले तुलनात्मक पद्धतिबाट मनोवेगको विवेचना गर्छ। "मिथकीय अध्ययनमा कृतिमा प्रयुक्त सृष्टिचक्र तथा उत्पत्ति, प्रलय तथा विनाश, युद्ध तथा यात्रा, साँस्कृतिक तथा धार्मिक, प्रणय तथा कामवासना, अपहरण तथा टुनामुनाजस्ता मिथकका आधारमा विश्लेषण गरिएको हुन्छ" (पौडेल, २०७५/०७६, पृ.१६४)। मिथकीय साहित्य रचना परम्पराको थालनीपूर्वका वाल्मीकि, कालिदासजस्ता वैदिक कविका साथै पश्चिमका होमर, भर्जिल, मिल्टन, रिचार्डजस्ता सर्जक र तिनका सिर्जनाबाट भएको हो भने नेपाली साहित्यमा सिद्धिचरण श्रेष्ठ, माधव घिमिरे, जगदीशशमशेर राणा, इन्द्रबहादुर राई, अविनाश श्रेष्ठ, अशेष मल्ल, मोहनराज शर्मा, मोहन कोइरालाजस्ता सर्जकका केही सिर्जनामा मिथकीय सन्दर्भका मूल्यमान्यता आएका छन्। *गङ्गा प्रवास* काव्यमा प्रयुक्त मिथकीय अभिव्यञ्जनाको विश्लेषणका निमित्त मिथक र मिथकीय समालोचनाको सैद्धान्तिक मान्यतामा आधारित रही आख्यान सन्दर्भमा प्राकृतिक विनाशका मिथक, सभ्यता-संस्कृतिका मिथक, देशभक्ति तथा धार्मिक लोकविश्वासका मिथक, नारीसम्मान तथा प्रणयका मिथक, विचारपरक मिथक,

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

शैलीशिल्पपरक मिथकजस्ता प्रतिमान तय गरी सोही प्रतिमानमा केन्द्रित भई प्रस्तुत काव्यको विश्लेषणात्मक अध्ययन गरिएको छ ।

गङ्गा प्रवास काव्यको मिथकीय विश्लेषण

मोहन कोइरालाको *गङ्गा प्रवास* काव्यमा प्राकृतिक विनाशका कारण एउटी नारी प्रवानिस बाध्य भएको र प्रवासमा रहँदा उसले खप्नुपरेका पीडा एवं व्यथालाई कलात्मक रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । प्रस्तुत काव्यमा आधुनिक नागर सभ्यता र प्राकृतिक सभ्यतालाई द्वन्द्वात्मक रूपमा देखाइएको छ । कोइरालाको प्रस्तुत काव्यमा प्रयुक्त वस्तुविधान र शिल्पविधानमा अभिव्यक्त मिथकीय अभिव्यञ्जना अत्यन्त कलात्मक रहेको छ । *गङ्गा प्रवास* काव्यमा प्रयुक्त आख्यान सन्दर्भमा प्राकृतिक विनाशका मिथक, सभ्यता-संस्कृतिका मिथक, देशभक्ति तथा धार्मिक लोकविश्वासका मिथक, नारीसम्मान तथा प्रणयका मिथक, विचारपरक मिथकका साथै शैलीशिल्पपरक मिथकका आधारमा विश्लेषणात्मक अध्ययन गरिएको छ ।

आख्यान सन्दर्भमा प्राकृतिक विनाशका मिथक

गङ्गा प्रवास काव्यमा प्रयुक्त आख्यान सन्दर्भमा प्राकृतिक विनाशसम्वन्धी मिथक आएको छ । प्रस्तुत काव्यमा सानी प्राकृतिक प्रकोपमा परी नेपालको पहाडी भूभागबाट काशी पुग्नु, काशीमा उसले आफ्नो र गर्भमा रहेको सन्तानको उज्ज्वल भविष्य देख्नु, कालक्रममा उसको कोखबाट छोरा जन्मिनु, नयाँ सन्तानको आगमनले सानीमा मातृत्वको अपार खुसी झल्किनु, समयक्रममा छोरा विरामी हुनु, सानीले छोराको उपचार गर्न नसक्नु, उपचार गर्न नसकेर अन्त्यमा छोराको मृत्यु हुनु, सानीले गङ्गामा मृत छोराको शव बगाउनु र उसको मोक्षको कामना नगरी पुनः अर्को पटक आफ्नै जन्मस्थलमा जन्मने कामना गर्नुजस्ता सन्दर्भ आएका छन् । प्रस्तुत काव्यमा सानीले काशीको नागर सभ्यतामा कुनै मानवलाई विश्वास नगरी बारम्बार गङ्गालाई नै आफ्नी दिदीका रूपमा स्वीकार गरी आफ्ना समस्या, इच्छा, चाहना र कामना प्रस्तुत गरेकी छ । काव्यकी पात्र सानीले काशीमा खान नपाउँदा आफ्नो जन्मस्थलका वनबगैंचाका फलफूल र जङ्गली खाद्यवस्तुका साथै बिरामी छोरा अमिरले औषधी नपाउँदा आफ्नै वनजङ्गलमा पाइने वनौषधीको स्मरण गर्दै आफ्नै गाउँको प्राकृतिक चिकित्सालयको वनौषधीको सेवन गराउन पाएको भए बचाउन सकिने धारणा व्यक्त गरेकी छ । प्रस्तुत काव्यमा काशीको कृत्रिम संस्कृतिबाट वाक्क भएर सानीले पहाडी र हिमाली क्षेत्रका सेर्पा र किराँत समुदायले उपभोग गर्ने खाद्यवस्तु, चाडपर्व, पहिरनजस्ता अनेक संस्कृतिको स्मरण गरेकी छ । यस काव्यमा काशी र गङ्गातट मुक्ति कैवल्य प्राप्तिका स्थलमा रहेर पनि सानीले आफू र आफ्नो सन्तानको मुक्ति कैवल्य नमागेर पुनः आफ्नै देश र आफू जन्मेकै ठाउँमा जन्मने कामना गरेकीले स्वर्ग र मोक्षभन्दा आफ्नो स्थान महत्त्वपूर्ण रहेको आख्यान सन्दर्भ आएको छ ।

प्रस्तुत काव्यमा प्रयुक्त आख्यान सन्दर्भमा प्राकृतिक विनाशसम्बन्धी मिथकीय अभिव्यञ्जनाका केही साक्ष्यलाई यहाँ प्रस्तुत गरिएको छ । काव्यका आख्यान सन्दर्भमा आएका मिथकीय अभिव्यञ्जनात्मक पक्षको "....युगदेखि मुक्तेच्छाका लामहरू काशीद्वारमा छन् अहिलेसम्म प्रतीक्षित, युगयुगदेखि धर्मेच्छाका लाम काशीद्वारमा छन् अहिलेसम्म अपेक्षित" (पृ.१७५) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ । प्रस्तुत साक्ष्यमा गङ्गालाई मुक्ति वा कैवल्यको प्रतीक मान्ने र सानी सेर्पेनीको दुःख निवारणका लागि गङ्गा स्वर्गबाट धर्तीमा अवतरण भएको आद्यबिम्ब मिथकीय रूपमा अभिव्यञ्जित भएको छ । यसमा गङ्गा नदीलाई मोक्ष, कैवल्य, मानवीय दुःख निवारणको प्रतीकका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गङ्गा प्रवास काव्यमा आख्यान सन्दर्भसँग गाँसिएको प्राकृतिक विनाशले सिर्जित सानी सेर्पेनीको दुःख निवारणको सारथि गङ्गा भएको मिथकीय अभिव्यञ्जनालाई सशक्त रूपमा उठाइएको छ । यस्ता सन्दर्भको "...मुक्ति महिमामय छ मुक्ति अक्षय छ, तिमी मुक्ति वरदायी तिमी मुक्ति महिमामयी गङ्गे !" (पृ.१८२) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ । प्रस्तुत साक्ष्यमा गङ्गालाई मुक्ति, महिमायुक्त र गरियसी भएको मानवीय दुःख निवारणको प्रतीकका रूपमा मिथकीय अभिव्यञ्जना गरिएको छ । प्रस्तुत काव्यमा गङ्गालाई प्रकृति, सभ्यता, संस्कृति तथा मानवीय दुःख निवारणको प्रतीकका रूपमा लिइएको छ । यस्ता सन्दर्भको "....भुलेर पनि अर्को भूमिमा होइन अर्को जिन्दगी स्वबासमा हुनुपर्छ" (पृ.२६४) भन्ने साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ । प्रस्तुत काव्यमा गङ्गालाई मानव सभ्यता, जातीय संस्कृति र मानवीय दुःख निवारणको आद्यबिम्ब मिथकका रूपमा आएको छ । प्रस्तुत काव्यमा मानिस, पशुपन्छी, वनस्पति, नदीनालाजस्ता पदार्थमा जोडिएको आख्यान सन्दर्भगत कलात्मक कथावस्तु आएको छ । त्यसैले *गङ्गा प्रवास* काव्यको आख्यान सन्दर्भमा प्राकृतिक विनाशका मिथक अभिव्यञ्जित भएको छ ।

सभ्यता-संस्कृतिका मिथक

गङ्गा प्रवास काव्यमा गङ्गा नदीलाई मानवीय सभ्यता र संस्कृतिको सर्जकका रूपमा मिथकीय अभिव्यञ्जना गरिएको छ । प्रस्तुत काव्यमा सानी पात्रलाई हिमालकी छोरी र गङ्गालाई हिमालपुत्रीका रूपमा चित्रण गरिएको छ । यसमा हिमालमा विकसित किराँती संस्कृतिलाई गङ्गाका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । प्रस्तुत काव्यमा गङ्गा र सानीलाई हिमालका छोरी भएको र दुवैले प्रवासमा अनेक कष्ट सहनुपरेको सन्दर्भ प्रस्तुत गरिएको छ । यस काव्यमा बाढी-पहिरोबाट प्रताडित सानीको काशीको प्रवासी जीवन र विश्वासका साथ पुत्र अमिरलाई गङ्गाकै काखमा विसर्जन गरेको सन्दर्भ मार्मिक रूपमा आएको छ । प्रस्तुत काव्यमा किराँती संस्कृतिका प्राचीन आद्यविम्ब र मिथकबाट गङ्गा नदीका किनारमा विकसित मानव सभ्यता प्रस्तुत भएको छ । प्रस्तुत काव्यमा गङ्गालाई किराँतिनी, कल्मषनाशिनी, मुक्तिदात्रीका साथै मानव सभ्यता र संस्कृति निर्माणकर्ताका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ ।

प्रस्तुत काव्यमा मानव सभ्यता र संस्कृति निर्माणकर्ताका रूपमा प्रयुक्त मिथकीय सन्दर्भको "युगदेखि मुक्तेच्छाका लामहरू काशीद्वारमा छन् अहिलेसम्म प्रतीक्षित, युगयुगदेखि धर्मेच्छाका लाम काशीद्वारमा छन् अहिलेसम्म अपेक्षित", "... काशीपुरी कन्दराकी धवल हिमाल रिमझिम महीमापुरी ... शैलीकी पौरुष्यकी गङ्गोत्तरी पुरी' (पृ.१७५) जस्ता साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ । प्रस्तुत साक्ष्यमा गङ्गालाई मानव मुक्तिका लागि स्वर्गबाट धर्तीमा अवतरण भएको मिथकीय अभिव्यञ्जना गरिएको छ । प्रस्तुत काव्यमा प्रकृतिप्रदत्त सौन्दर्यको विषयगत वर्णनको सन्दर्भ "रङ्गमा गाजल वनेर, वनबनेलीसँग, बुकुवामा रंगाउन बिर्सेर पिँडुलाहरू, खान बिर्सेकी जामुन र अर्चल टिपेर अर्चलेतिर लहरामा" (पृ.१७६) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ । प्रस्तुत साक्ष्यमा सानी हिमाल र पहाडका प्राकृतिक पोसाक, हिमाली माटो र ढुङ्गाप्रति आकर्षित भएको र गङ्गालाई मोक्ष, कैवल्य, मानवीय संस्कृति निर्माणकर्ताका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । यसमा धार्मिक संस्कृतिको सन्दर्भ "मुक्ति महिमामय छ मुक्ति अक्षय छ, तिमी मुक्ति वरदायी तिमी मुक्ति महिमामयी गङ्गे !" (पृ.१८२) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ । प्रस्तुत साक्ष्यमा गङ्गालाई मुक्तिको महिमायुक्त धार्मिक संस्कृति निर्माणकर्ताका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । यस्ता सन्दर्भको "पल पल प्रणय बन्धनमा शिव यहाँ नवस, हिमकन्दरा रिक्त हुनेछ महिमामा हिमशिखर, पार्वती एक्लै प्रोषित छन्, शिवशिव अलमल पर्लान्, शशिशेखर काशीमा मात्र नराख्नु गङ्गे !" (पृ.१८३) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ । प्रस्तुत साक्ष्यमा शिव, पार्वती र

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गङ्गालाई हिमालयतिर फर्काउने प्रयत्न गरिएको छ। यस्ता सन्दर्भको "कैलाशबाट कैवल्य बोकेका अनुकूल आएकी अमृत घैला, क्षणक्षण खेल्ने लहर वरदान खेलेको रे धनुकाण युक्त गङ्गामा रे" (पृ.१८८) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा गङ्गालाई उदार र विशाल हृदय भएको कल्मषनाशी दिव्य शक्तिका रूपमा लिइएको छ। यस्ता सन्दर्भको "कैले किराँतिनी जस्तो नथाक्ने गङ्गा भएर, दहीको ढिक्का जमेर बस ढोक्सेमा" (पृ.२१२), "मेरो पनि नाता पर्छ तिमीसँग, तिम्रो पनि नाता पर्छ हिमालसँग" (पृ.२१९), "तिम्रो उद्‌गम स्थल त्यही सेतो हिमालय पानीको घर, मेरो उद्‌गम स्रोत पनि .... सेतो घरबाट आएर हो कि, सेतो पहाडबाट आएर हो कि, शुभ्र मानसी स्रोतबाट आएर हो कि" (पृ.२३०) जस्ता साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा गङ्गा र सानी माइतीदेश हिमाल-पहाडबाट काशीपुरीमा आएका, किराँतिनीका साथै हिमालका रूपमा लिइएको छ।

देशभक्ति तथा धार्मिक लोकविश्वासका मिथक

प्रस्तुत काव्यमा सेर्पा र किराँती संस्कृतिको जन्म संस्कारलाई देखाइएको छ। यस्ता सन्दर्भको "अब त अन्नप्राशनको पर्व आयो सानो अमिरको, विचार त छ अन्न प्राशनमा बडो धुमधाम गर्नुपर्छ, जे भए पनि फरिया चोलो एकजोर तिमीलाई सुरक्षित छ" (पृ.२३७) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा सेर्पा र किराँती संस्कृतिमा जन्मेको बेला उत्सव गर्ने, विशेष खानपिन गर्ने, अन्नप्राशन लगायत नयाँ लुगा र आभूषण लगाउने संस्कारलाई देखाइएको छ। प्रस्तुत काव्यमा सानी सेर्पेनी र गङ्गाका माध्यमबाट नेपाली जातिको जातिय गौरवगानका साथै माटो, जल, हिमाल र वनजङ्गलप्रति अगाध मायाको देशभक्ति आएको छ। यस्ता सन्दर्भको "एकपल्ट मरेर ... मैरै देश सम्पन्न भएपछि जन्मन पाए पनि हुने" (पृ.२४२) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा सानी आफ्नै गाउँघर फर्कन चाहे पनि त्यो सम्भव नभएपछि एक पटक मरेर पुनः आफ्नै देशमा जन्मने इच्छा राखेकी छ। यस्ता सन्दर्भको "....त्यो स्वर्गको आँगनमा एकपल्ट जन्म भए पनि हुने, नदेखेको स्वर्गमा एकछिन बस्न पाए पनि हुने" (पृ.२४३) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा सानीको आधुनिक काशीपुरीप्रति वितृष्णा र जन्मस्थलप्रति मोह आएको छ। प्रस्तुत काव्यमा लोकधारणाअन्तर्गत सानीको छोरो बिरामी हुँदा काशीमा आधुनिक उपचार नपाएपछि पुनः घर फर्कन पाए छोरा अमिरलाई वनौषधी, झारफुकबाट निको पार्ने विश्वास प्रस्तुत गरिएको छ। यस्ता सन्दर्भको "कैले त खर्च बटुलेर जाऊँ लाग्छ एक सुरमा, छन् नि गाउँघरमा, झाँक्री त छन् नि, वनपाखाका झारपात छन् नि, परोपकारमा हुर्केका अझै मरेका छैनन्" (पृ.२५२), "झार्छ, फुक्छ, औषधि गर्छ, बिगुत मन्सिन्छ" (पृ.२५४) जस्ता साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा बिरामी हुँदा वनौषधी र झारफुकबाट निको पार्ने विश्वासलाई मार्मिक रूपमा अभिव्यक्त गरिएको छ। प्रस्तुत काव्यमा मृत्यु संस्कारका सन्दर्भ मार्मिक रूपमा आएको छ। यस्ता सन्दर्भको "श्रीखण्ड पर्ने प्रज्ज्वलित पार्नु पर्ने लावा पर्ने अमिरको पार्थिवसँग, हुँदैन हुँदैन आमाले पो अग्नि दाहमा प्रशंसा पाउनु पर्छ पुत्रबाट, एउटा रोहित श्वेत वस्त्रबिना कुनै समय जल्न भिक्षा खोजेको छ" (पृ.२६०), "....शमी पिपलको, भुलेर पनि अर्को भूमिमा होइन अर्को जिन्दगी स्वबासमा हुनुपर्छ" (पृ.२६४) जस्ता साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा शवमा लावा छर्ने, श्रीखण्डले शव जलाउने, श्वेत वस्त्र धारण गर्ने, परलोक सपार्न मृतकका नाममा शमी, पिपल सारी चौतारी-पोखरी बनाउने संस्कार प्रस्तुत गरिएको छ।

प्रस्तुत काव्यमा गङ्गाको स्रोत कैलाशकुटलाई सभ्यता, ज्ञानज्योतिका साथै धार्मिक संस्कार तथा देशभक्ति र लोकधारणाको उद्‌गम स्थलका रूपमा लिइएको छ। यस्ता सन्दर्भको "म आज नजिक छु, तिमीसँग टाढा ...तिम्रो गाउँ छ मेरो देशको वरपरप" (पृ.२१९) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा लोकप्रचलनका सुसेली र प्रकृतिप्रति सम्मान गरिएको छ। यस्ता सन्दर्भको "तिम्रा मुक्ति दिने कारखाना चल्छन् आजसम्म चलून्, कैवल्यको भिक्षा दिने काम, आजसम्म सकिएको छैन्" (पृ.२२१) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा गङ्गालाई कल्मष पखाली आधुनिक सभ्य समाज़ निर्माणकर्ताका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ। यस्ता सन्दर्भको "तिम्रो उद्गम त्यही सेतो हिमालय पानीको घर, ...मेरो उद्गम स्रोत पनि..., यहाँ आएर दिदी बहिनी दुवैले एउटै काम पाएका छौं" (पृ.२२९) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा गङ्गा स्थान र देश विशेषको मात्र नभई सम्पूर्ण मानव र जैविक सभ्यताकै धरोहर भएकाले गङ्गाको पुनः प्राप्तितर्फ सङ्केत गरिएको छ। यस्ता सन्दर्भको "एकपल्ट मरेर ... मेरै देश सम्पन्न भएपछि जन्मन पाए पनि हुने" (पृ.२४२) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा सानी आफ्नै गाउँघर फर्कन चाहे पनि त्यो सम्भव नभएपछि एक पटक मरेर पुनः आफ्नै देशमा जन्मने इच्छा राखेकी छ।

प्रस्तुत काव्यमा प्रकृति र नारीलाई सानी र गङ्गामा निहित गरी समान रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ। यस्ता सन्दर्भको "....त्यो स्वर्गको आँगनमा एकपल्ट जन्म भए पनि हुने, नदेखेको स्वर्गमा एकछिन बस्न पाए पनि हुने" (पृ.२४३) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा सानीको आधुनिक काशीपुरीप्रति वितृष्णा र जन्मस्थलप्रति मोह पलाएको र गङ्गासमक्ष मोक्षको वरदान नमागी पुनः आफ्नै देशमा जन्मन पाऊँ त्यही नै मेरा लागि स्वर्ग हो र म अर्को स्वर्गको कामना नगर्ने आशय व्यक्त गरेकी छ। यस्ता सन्दर्भको "झ्याम्म चौतारी शमी, पिपलको...पोल्टामा छ अमिरको अर्को उमेर, तिम्रो पोल्टामा छ किराँतिनी, भुलेर पनि अर्को भूमिमा होइन अर्को जिन्दगी स्वबासमा हुनुपर्छ" (पृ.२६४) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा अमिरको जन्म, शैशवपन, बाल्यक्रीडाबाट खुसी भएकी सानी छोरा अमिर बिरामी भई मृत्यु हुँदा आफ्नो देशका जडिबुटीको स्मरण गर्नु, अमिरको मृत्युपछि पीडाबोधबाट काशीको मोक्ष्य महिमाप्रति खण्डित हुनु, मृत छोराको शरीरलाई विसर्जन गर्दा गङ्गासमक्ष आफ्नो पुत्र र आफ्नो पनि मृत्युपछि आफू जन्मेको देशमा पुनः जन्मको कामना गरेकी छ। त्यसैले *गङ्गा प्रवास* काव्यमा देशभक्ति तथा धार्मिक संस्कारका लोकविश्वासगत मिथकीय अभिव्यञ्जना झल्किएको छ।

नारीसम्मान तथा प्रणयका मिथक

गङ्गाप्रवास काव्यमा गङ्गालाई हिमाल पुत्री, भागीरथी, जन्हुपुत्रीजस्ता नारीजातिका रूपमा स्त्रीत्वकरण गरिएको मिथकीय सन्दर्भ आएको छ। प्रस्तुत काव्यमा पार्वतीको अर्को रूप किराँतिनी गङ्गाप्रति असीम श्रद्धा गरी नारीजातिको श्रद्धा र गौरव गरिएको छ। यस्ता सन्दर्भको "भागीरथी कल्प चुपचुप मौन ... त्यो एउटा ललाटको हिमाल अरू शैल हिमाद्री मेरो, कुनै छहरा घर मेरो पनि किराँतिनी हुँ भागीरथी" (पृ.१७७) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा गङ्गालाई शैलपुत्री, हिमवासी, किराँतिनीका रूपमा र गङ्गाकै मिथकीय सादृश्यमा सानीलाई किराँतिनीकै रूपमा सम्मान गरी दुवैको जन्मस्थल हिमालय, दुवै प्रवासिएका किराँती स्थलबाट, दुवैको मिलन काशीपुरीमा र दुवै भगीरथ कुलकै सन्तति भएको देखाई नारीप्रति श्रद्धा देखाइएको छ। प्रस्तुत काव्यमा गङ्गाको सम्बन्ध मानव सभ्यताको विकाससँग जोडिएको प्रसङ्ग आएको छ। यस्ता सन्दर्भको "प्रणय उच्च हिमालय... उच्च विशाल शिखर... किराँतिनी झरुन्...", "विदेहमा स्वयम्वर... स्वयम् सीतासँग अयोध्या, शिव शिव शिव... प्रार्थना छ पार्वतीको नित माल्य हिमालमा, किराँतिनी झरुन्... आइ पुगुन् शैलकी शिखरिणी... गौरी सखी, ...जानकीको गफगाफ छ" (पृ.१८०) जस्ता साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत काव्यमा हिमालकी पार्वती र तराईकी सीतालाई गङ्गा नदीले जोडेर कीर्ति फैलाएको मिथकीय सन्दर्भबाट नारी जातिप्रति सम्मान गरिएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा हिमाली

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

क्षेत्रबाट गङ्गाको उत्पत्ति भएको सन्दर्भ, सानीको जन्मस्थान, शेर्पा जातिको बसोबास स्थल, किराँती बसोबास स्थल, गौरी र शिवको खेल्ने र बस्ने ठाउँको रूपमा हिमाल रहेको मिथकीय सन्दर्भ प्रस्तुत गरिएको छ। मिथकीय प्रसङ्गअनुसार हिमाली क्षेत्रकी पार्वती र तराईकी सीतालाई गङ्गाले परस्परमा जोडेर नारीलाई महिमाका मिथकीय सन्दर्भका साथै हिमाल र तराईको समन्वयकर्ता रूपमा गङ्गालाई प्रस्तुत गरिएको छ।

प्रस्तुत काव्यमा सीताको महानता, पवित्रता, त्याग वैराग्य र आदर्शको अनुपम दृष्टान्तसँग सम्पूर्ण नारी जातिको जातीय गौरवगान प्रस्तुत गरिएको छ। यस्ता सन्दर्भको "राम सकुँला नसकुँला धनु यो पल्ट पनि भाँच्न, प्रणयमा हिंडेका छन् नेपालय विदेहमा स्वयम्बर स्वयम् प्रार्थना छ गर्नु, जानुपनि छ स्वयम् सीतासँग अयोध्या प्रार्थना छ पार्वतीको नित माल्य हिमालमा" (पृ.१८१) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा किराँतिनी, जानकी, सीताजस्ता प्राचीन मिथकीय नारीको सन्दर्भ प्रस्तुत गरिएको छ। हिमालयको काख किराँतिनी वा पार्वतीको उद्‌गम स्थल रहेको र त्यही उद्‌गम स्थलबाट गङ्गा बगेको मिथकीय र प्राकृतिक सन्दर्भसँग सेर्पेनीलाई तुलना गरी समग्र नारी जातिप्रति सम्मान व्यक्ति गरिएको छ। यस्ता सन्दर्भको "मुक्ति महिमामय छ मुक्ति अक्षय छ, तिमी मुक्ति वरदायी तिमी मुक्ति महिमामयी गङ्गे" (पृ.१८२), "भागीरथीको गहिराइमा कति गाम्भीर्य छ, कति अर्थ छ गङ्गामा डुब्नु, कति विश्व तड्पिन्छ" (पृ.१९१) जस्ता साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा गङ्गालाई मोक्षका रूपमा लिने हिन्दुको धार्मिक सन्दर्भका साथै भगीरथ र जन्हुकी पुत्रीका रूपमा सम्मान गरिएको छ। यस काव्यमा हिमालय पर्वत महादेवको किराँती रूपको बसोवास स्थल, हिमालय पार्वतीको घर र हिमालयबाट उद्‌गम भएको गङ्गा नदीलाई किराँतिनी पार्वतीका रूपमा श्रद्धा व्यक्त गरिएको छ। प्रस्तुत काव्यमा सबरीलाई भक्ति र प्रेमका रूपमा प्रस्तुत गरी नारीप्रति सम्मान व्यक्त गरिएको छ। यस्ता सन्दर्भको "अन्यथा नसम्झ सम्झना, सबरीको प्रीति अन्यथा नगर" (पृ.२०९) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा सबरीले रामचन्द्रलाई चाखेका मिठा मिठा बयरका फल खुवाएको प्रसङ्गलाई प्रीति र भक्तिका रूपमा लिइएको छ।

प्रस्तुत काव्यमा गङ्गाकै मिथकीय सन्दर्भ र गङ्गालाई स्त्रीत्त्वकरण गरी सम्पूर्ण नारीप्रति सम्मान गर्नु, सीता, पार्वती, सबरी, किराँतिनीजस्ता मिथकीय नारीको आदर्शलाई आधुनिक नारीजातिसँग अभिव्यञ्जित गरिएको छ। यस्ता सन्दर्भको "म प्रेम गर्छु... माइती प्रदेशबाट पोसिएकी, हुर्किएकी भनेर पहाडी बान्कीकी भागीरथीसँग" (पृ.२१०) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा गङ्गालाई ज्ञानको प्रतीक, सभ्याताको प्रतीक, जीवनाधारको प्रतीकका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ। यस्ता सन्दर्भको "हामीलाई तिम्रो रूपको रस भए पुग्छ" (पृ.२१२), "...वनस्पति र जडिबुटीमा पस पत्थरका कापकाप मणिमा पस, रस, रङ्ग र मनुष्यकाबिच रोगन बन्न" (पृ.२१३) जस्ता साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा गङ्गालाई मान्छेका अङ्गमा, वीर्यमा, सञ्चेतनामा, रगतमा, वनस्पतिमा र जडिबुटीमा जीवनप्रदायक रस बनेर पस्न गङ्गालाई आग्रह गरिएको छ। यस्ता सन्दर्भको "तिम्रो महानता प्रशून पुराणमा मात्र प्रशासन गर्छ कि... तिम्रो महिमा स्तुतिमा मात्र सीमित हुँदैन न्यायमा पनि कुँदेको छ, भागीरथीको यति विघ्न विश्वमा कल्मष उधिन्ने थुप्रो महिमा छ" (पृ.२१७) जस्ता साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा नारीलाई सन्तानको स्याहार तथा पालनपोषणका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ। त्यसैले *गङ्गा प्रवास* काव्यमा नारीसम्मान तथा प्रणयगत मिथकीय अभिव्यञ्जना झल्किएको छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

विचारपरक मिथक

गङ्गा प्रवास काव्यमा प्रयुक्त मानव सभ्यता-संस्कृति, जाति-जनजाति, रहनसहन-भेषभूषा, धर्म, लोकधारणा, देशभक्तिजस्ता पक्ष वैचारिक भावगत सन्दर्भका रूपमा आएका छन्। प्रस्तुत काव्यमा मुख्य वैचारिक भावका रूपमा मानवीय जिजीविषा आएका छन्। यस काव्यमा हिमाली शीतलता, वनौषधि, पहाडी स्वच्छता र प्राकृतिक वस्तुका सन्दर्भ आएका छन्। यसमा शेर्पा जातिका खानपान, विचार, चाडपर्व र दैनिक क्रियाकलाप वैचारिक भावका पक्षसँग जोडिएका छन्। यसमा नागर सभ्यताका अनेक विकृतिबाट प्राकृतिक सभ्यतातिर फर्कन आग्रह गरिएको छ। यस काव्यका सानी र गङ्गालाई प्रकृतिसँग सादृश्य गरी नारी सम्मानका वैचारिक भावका मिथकीय सन्दर्भ व्यक्त गरिएको छ। यस काव्यमा नारी सन्तान र चारोका सन्दर्भलाई सानीको काशीपुरीमा उत्पन्न अनेक भाव मिथकीय रूपमा आएका छन्। प्रस्तुत काव्यमा सानीलाई अन्न, जीवनवृत्ति र चारोसँग गाँसिएको देखाइएको छ। यस्ता सन्दर्भको "...मेरो पनि नाता पर्छ तिमीसँग, तिम्रो पनि नाता पर्छ हिमालसँग" (पृ.२१९), "तिम्रो उद्गम स्थल त्यही सेतो हिमालय पानीको घर, मेरो उद्गम स्रोत पनि..." (पृ.२३०) जस्ता साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। यसमा गङ्गा र सानी माइती देश, जन्म स्थल हिमाल र पहाडबाट विवशतापूर्वक दुवै हाम्फालेर काशीपुरीमा आएको सन्दर्भका अनेक भाव मिथकीय रूपमा आएका छन्।

प्रस्तुत काव्यमा तृष्णा र आशा, मृत्यु र वियोग, पीडा र वेदना, मिलन र विछोड, स्मृति र राष्ट्रप्रेमका अनेकथरी संवेग र कुण्ठालाई सानीका माध्यमबाट प्रस्तुत गरिएको छ। यसमा सानी जन्मेको, हुर्केको र जीवनका धेरै समय बिताएको नेपालको सुन्दर भूभागमा फर्कन चाहेको देखाइएको छ। यस्ता सन्दर्भको "...एकपल्ट मरेर ... मेरै देश जन्मन पाए पनि हुने" (पृ.२४२) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा सानी आफ्नै गाउँघर फर्कन चाहे पनि त्यो सम्भव नभएपछि एक पटक मरेर पुनः आफ्नै देशमा जन्मने इच्छा राखेकी छ। यस्ता सन्दर्भको "...भुलेर पनि अर्को भूमिमा होइन अर्को जिन्दगी स्वबासमा हुनुपर्छ" (पृ.२६४) साक्ष्यबाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा सानीको काशीको मोक्ष्य महिमाप्रति वितृष्णा हुनु, सानी आफू जन्मेको स्थानप्रति आकृष्ट हुनु र मोक्ष वा कैवल्यको द्वार काशीपुरी र गङ्गाको तटमा उभिएर मोक्ष नमाग्नुले स्वर्गप्राप्तिलाई अस्वीकार गरिएको वैचारिक भाव अभिव्यक्त छ। *त्यसैले गङ्गा* प्रवास काव्यमा विचारपरक मिथकीय अभिव्यञ्जना झल्किएको छ।

शैलीशिल्पपरक मिथक

गङ्गा प्रवास काव्यमा प्रयुक्त सङ्गीतात्मक शिल्पसौन्दर्यमा मिथकीय अभिव्यञ्जना झल्किएको छ। यस काव्यमा सानी र गङ्गाका प्रसङ्गमा आएका बिम्बालङ्कारबाट मिथकीय सन्दर्भ प्रस्तुत भएका छन्। प्रस्तुत काव्यमा प्रकृतिजगत् वनस्पति, पशुपन्छी, मानव तथा निर्जीव वस्तुबाट सुन्दर बिम्बको निर्माण गरिएको छ। यस काव्यमा अनौठो कल्पनाद्वारा मानवको प्रकृतीकरण र प्रकृतिको मानवीकरण गरिएको छ। प्रस्तुत काव्यमा गङ्गाको स्त्रीत्वकरणको अनौठो आद्यबिम्ब आएको छ। यस्ता सन्दर्भको "युगयुगदेखि मुक्तेच्छाका लामहरू काशीद्वारमा छन्" (पृ.१७५), "धनुकाण भिरेकी कम्मरमा कछाड छ किराँतिनीको रूप तिम्रो छ भेष, विश्व फिजीविषामा नियुक्त छिन् उर्लन भागीरथी" (पृ.१७८), "अनि तिमी नै अरू गाउँबेसीबाट कहिले सेर्पिनी बनेर छुर्पी लिएर झर हाट बजार, कैले किराँतिनीजस्तो नथाक्ने गङ्गा भएर..." (पृ.१७९) साक्ष्यबाट स्पष्ट भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा गङ्गालाई मानवीकरणका साथै सेर्पिनी र किराँतिनीका रूपमा स्त्रीत्वकरण गरी कल्मषनाशी शक्तिका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रस्तुत काव्यमा मिथकीय बिम्बको कलात्मक प्रस्तुतिसँग काव्यात्मक सौन्दर्य अभिव्यञ्जित गरिएको छ। यस्ता सन्दर्भको "बिचबिच ढक्की हातमा, जानकीको गफगाफ छ पुष्प चयन" (पृ.१८०), "जानु पनि छ स्वयम् सीतासँग अयोध्या, शिव शिव शिव अक्षय जपिन्छ हरक्षण, प्रार्थना छ पार्वतीको नित माल्य हिमालमा" (पृ.१८०), "मृग वन या किराँत वन हंस वनेर घुमे पनि सरोवरमा छद्म गर्न पाइँदैन पार्वतीसँग, ...को आउँदो रहेछ हाम्रो श्लेषमान्तकमा" (पृ.१८३), "सती निष्प्राण समस्त शेष अवशेषपछि, अक्सर मागिछन् कति रमाइलो छ हिमाल पार्वती वन्न, सीता फर्किन पञ्चवटी ...विनम्र आश्रय मागे पाउँछिन् वाल्मीकि अवस्थामा" (पृ.१८३) जस्ता साक्ष्यवाट पुष्टि भएको छ। प्रस्तुत साक्ष्यमा मिथकीय प्राचीन पौराणिक बिम्बबाट युगीन सभ्यता अभिव्यञ्जित भएको छ। प्रस्तुत काव्यमा विभिन्न बिम्ब र प्रतिबिम्बका माध्यमबाट सुन्दर अलङ्कारको सिर्जना भएको छ। यस काव्यमा भाषिक सौन्दर्यका रूपमा रहने अनुप्रास अलङ्कारले बाह्य सुन्दरता वृद्धि गरेको छ भने अर्थतहका अलङ्कारले अर्थचमत्कृति प्रदान गरेको छ। यसमा आएका किराँतिनी भेषकी भागीरथी हिमालदुहिता, हिमालको बरन्डाबाट हामफालेकी, जन्हुपुत्री, भागीरथी, नदीमा देखिने चन्द्रमा, हिमालबाट चिप्लिएर प्रवास गएकीजस्ता गद्यलयका सङ्गीतमय प्रतीकात्मक पदपदावलीका मिथकीय बिम्बले युगीन सभ्यता अभिव्यञ्जित भएको छ। त्यसैले *गङ्गा प्रवास* काव्यको शैलीशिल्पमा मिथकीय अभिव्यञ्जना झल्किएको छ।

निष्कर्ष

गङ्गा प्रवास काव्यमा मानिस, पशुपन्छी, वनस्पति, नदीनालाजस्ता पदार्थमा जोडिएको आख्यान सन्दर्भको कलात्मक विषयवस्तुमा मिथकीय अभिव्यञ्जना झल्किएको छ। प्रस्तुत काव्यमा लोकप्रचलनका दैनिक क्रियाकलाप र हिमाली शीतलता, पहाडी स्वच्छता, वनौषधीजस्ता प्राकृतिक वस्तुका साथै गङ्गा र सानीका स्मृतिका सन्दर्भ मिथकीय रूपमा आएका छन्। यस काव्यमा सेर्पा र किराँत संस्कृतिभित्रका खानपान, विचार, चाडपर्व र दैनिक क्रियाकलापमा मिथकीय अभिव्यञ्जना झल्किएको छ। यस काव्यमा कृत्रिम सहरीकरणका कारण सिर्जित नकारात्मक असरबाट सानीको मरेर पनि स्वर्गमा नभई आफ्नै जन्मस्थलमा पुनः जन्मने कामनागत आकाङ्क्षामा निहित देशभक्तिगत मिथकीय सन्दर्भ आएको छ। यस काव्यका सानी र गङ्गालाई प्रकृतिसँग सादृश्य गरी नारी सम्मान तथा प्रणयका मिथकीय अभिव्यञ्जना झल्किएका छन्। यस काव्यमा समयसापेक्ष सचेतनामूलक मिथकीय अभिव्यञ्जना झल्किएको छ। यस काव्यको विषयमा मिथक र मिथकीय समालोचनासम्बन्धी मान्यताको आधारमा गरिएको अनुसन्धानले प्रस्तुत विषयमा केन्द्रित रही अन्य विषयमा अध्ययन गर्न चाहने अनुसन्धाताका लागि मार्गदर्शन गर्नुका साथै अनुसन्धानको क्षेत्र विस्तृत तथा सैद्धान्तिक आधारगत आयाम फराकिलो बन्नुले स्वतः महत्त्वपूर्ण रहन गएको छ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

अवस्थी, महादेव. (२०६४). *आधुनिक नेपाली महाकाव्य र खण्डकाव्यको विमर्श.* इन्टिलेक्चुअल बुक प्यालेस।

कोइराला, मोहन. (२०३८). *नदी किनाराका माझी.* हिमाली शिशु संस्थान।

गड्तौला, नारायणप्रसाद. (२०६८). *नेपाली महाकाव्यको मिथकीय अध्ययन.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय, त्रिभुवन विश्वविद्यालय।

चौधरी, पारुल ठाकुर. (सन् २०१२). *साठोत्तर हिन्दी नाटकों का मिथकीय अनुशीलन.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. गुजरात विद्यापीठ, हिन्दी भाषा साहित्य विभाग।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

नगेन्द्र. (सन् १९७९). *मिथक और साहित्य.* नेसनल पब्लिसिङ हाउस ।
पुरी, उषा. (सन् १९८७). *मिथक उद्भव और विकास.* नेसनल पब्लिसिङ हाउस ।
पोखरेल, गोकुल. (२०७२). *नदी किनाराका माझी काव्यसङ्ग्रहमा पर्यावरण.* अप्रकाशित दर्शनाचार्य शोधप्रबन्ध. नेपाली केन्द्रीय विभाग. मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय, त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।
पौडेल, शालिकराम. (२०७५-२०७६). "उर्वशी खण्डकाव्यको वस्तुमा मिथकीयता". *प्रज्ञा.* १ (११७), पृ.१६२-१७२ ।
बराल, कृष्णहरि. (२०६८). "मिथक र साहित्य". *रत्न बृहत नेपाली समालोचना.* रत्न पुस्तक भण्डार, पृ.१७५-१८३ ।
भट्टराई, हरिराज. (२०६८). "मिथक काव्य *नरसिंह अवतारमा* युगसन्दर्भ". *रत्न बृहत् नेपाली समालोचना.* रत्न पुस्तक भण्डार, पृ.९५-११७ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

योगमाया उपन्यासमा लैङ्गिक विभेद

ईश्वरा पौडेल (ओझा)*

लेखसार

प्रस्तुत आलेख 'योगमाया' उपन्यासमा लैङ्गिक विभेदको विश्लेषणमा आधारित छ। नारीवाद नारीहित तथा न्यायमा आधारित वैचारिक चिन्तन हो। यसले नारीको शोषित र विभेदपूर्ण अवस्थाको पनि अस्वीकृतिमूलक अध्ययन गर्छ। यो लैङ्गिक चिन्तनको आधारशीला पनि हो। यहाँ नारीवादको लैङ्गिक विभेदसम्बन्धी मान्यताका आधारमा 'योगमाया' उपन्यासमार्फत तत्कालीन नेपाली समाजका नारीहरूको विभेदपूर्ण अवस्थाको अध्ययन गरी तथ्यपरक निष्कर्षमा पुग्ने प्रयास गरिएको छ। त्यसैले यस लेखलाई नारीवादी चिन्तनको धरातलबाट विशेष गरी भेदभाव र शोषणमा आधारित सामाजिक अवस्थाको विश्लेषणमा केन्द्रित गरिएको छ। यस लेखका लागि सामग्री सङ्कलन गर्न पुस्तकालयको प्रयोग गरिएको छ। सङ्कलित सामग्री विश्लेषणका लागि निगमन विधि र लेख प्रस्तुतीकरणमा वर्णनात्मक विधि अवलम्बन गरिएको छ। यहाँ वर्णनात्मक विधिको प्रयोग गरी पाठपरक तथ्यका आधारमा नारीमाथि हुने विभेदको तार्किक विश्लेषण गरिएको छ। तत्कालीन समाजको पितृसत्ताको हैकमवाद, निरंकुश शासन र सामाजिक नियमका कारणले गर्दा नारीहरू विभेदपूर्ण व्यवहारको शिकार बनेका छन्। नारीहरू सामाजिक र दैनिक गतिविधि, सामाजिक कार्य तथा सम्मान र इज्जतपूर्वक बाँच्न पाउने अधिकारबाट वञ्चित रहेको र पुरुषको तुलनामा विभेदमा परेको स्पष्ट हुन्छ। यस्तो लैङ्गिक विभेदका लागि पितृसत्ता, परिवार संरचना, बाल र अनमेल विवाह, सतीप्रथा र सामाजिक नियमको प्रमुख भूमिका रहेको निष्कर्ष प्राप्त भएको छ।

शब्दकुञ्जी

हैकमवाद, पितृसत्ता, लैङ्गिक विभेद, नारीवाद, सतीप्रथा।

विषयपरिचय

योगमाया नीलम कार्की 'निहारिका' द्वारा लिखित ऐतिहासिक विषयवस्तुमा आधारित उपन्यास हो। उनका *चीरहरण* र *अर्की आइमाई* गरी अरू दुई उपन्यास प्रकाशित छन्। *योगमाया* उपन्यासमा सामाजिक अभियन्ता योगमायाको जीवनकथा र सङ्घर्षलाई कथ्य बनाएर तत्कालीन

---

* उपप्राध्यापक, भोजपुर बहुमुखी क्याम्पस, भोजपुर।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पुरातन समाजमा रहेको सामजिक विभेद तथा विद्रोहको यथार्थ चित्रण गरिएको छ । पुरातन मान्यताअनुसार प्रशिक्षित समाजले नारीलाई विभेद गरेका छन् । उपन्यासमा नारीले भोग्नुपरेका यिनै पीडाजनक अवस्था, शोषण र विभेदकारी व्यवहारको चित्रण गरिएको छ । *योगमाया* उपन्यासको कथ्य सामाजिक अभियन्ता योगमायाको जीवनसङ्घर्ष तथा समाजसुधारका लागि उनले गरेका गतिविधिमा आधारित छ । *योगमाया* उपन्यासमा रहेका नारी पात्रले भोगेका लिङ्गीय विभेदपूर्ण अवस्थाको अध्ययनमा यो आलेख केन्द्रित रहेको छ । प्रस्तुत आलेखमा *योगमाया* उपन्यासमा चित्रित समाजमा लैङ्गिक विभेदको अवस्था के कस्तो छ ? भन्ने समस्यामा आधारित रही उपन्यासभित्र रहेको लैङ्गिक विभेद पर्गेल्ने उद्देश्य राखिएको छ ।

साहित्यमा लैङ्गिक अध्ययनले आज मूलतः नारीवादको निकट र साहित्यमा महिला प्रतिनिधित्वको अध्ययनलाई जनाउँछ । पश्चिममा नारीवादी सिर्जना तथा समालोचनाका रूपमा लैङ्गिक विषयको प्रशस्त अध्ययन भएको छ । यस्तो अध्ययन नारीवादी मान्यताको सैद्धान्तिक प्रतिपादन तथा सोही मान्यताका आधारमा कृतिको विश्लेषणमा केन्द्रित रहेको छ । नेपाली साहित्यका विभिन्न कृतिमा नारीवादी दृष्टिले विश्लेषण गरिएका भए पनि *योगमाया* उपन्यासमा निहित रहेको लैङ्गिक विभेदको विषयमा अहिलेसम्म कुनै पनि अध्ययनकार्य हुन सकेको छैन र सोको परिपूर्ति यस लेखले गर्ने भएकाले यस लेखको प्राज्ञिक औचित्य र महत्त्व रहेको छ । उपन्यासको कथ्यका आधारमा नेपाली समाजमा व्याप्त लैङ्गिक विभेदको अध्ययनमा मात्र यस लेखलाई सीमित गरिएको छ ।

अध्ययनको विधि

प्रस्तुत लेखका लागि आवश्यक आधारभूत र सहायक सामग्रीको सङ्कलन पुस्तकालयीय कार्यबाट गरिएको छ । यहाँ प्राथमिक सामग्रीका रूपमा *योगमाया* उपन्यास र द्वित्तीयक सामग्रीका रूपमा विभिन्न विद्वान्का पुस्तक तथा लेखलाई लिइएको छ । नारीवाद र लैङ्गिक विभेदसम्बन्धी प्रचलित मान्यताका आधारमा उपन्यासमा रहेका नारीपात्रले भोग्नुपरेका पीडाको चिरफार र यसमार्फत तत्कालीन समाजको विश्लेषण गरिएको हुनाले यहाँ निगमनात्मक विधिको प्रयोग गरी विषयको विश्लेषण गरिएको छ । यस लेखमा *योगमाया* उपन्यासको समग्र औपन्यासिक परिवेशबाट प्राप्त साक्ष्यहरूका आधारमा तत्कालीन समाजमा रहेको लैङ्गिक विभेदका मुख्य पक्षहरूको अध्ययन-विश्लेषण गरिएको छ । लेखको प्रस्तुतीकरणमा वर्णनात्मक विधि प्रयुक्त छ । यहाँ उपन्यासमा रहेका कथ्यका आधारमा लैङ्गिक विभेदका मुख्य पक्षहरूमा पितृसत्ता, समाज र यसका नियमबन्धन, पारिवारिक संरचना र मान्यता तथा धार्मिक र सांस्कृतिक प्रचलनलाई आधार बनाएर विषयको विश्लेषण गरिएको छ । यहाँ 'नारी' र 'महिला' शब्द पर्यायवाचीका रूपमा प्रयुक्त छन् । नारी विभेदका कोणबाट उपन्यास कृतिको विश्लेषण गरिएकाले यो लेख गुणात्मक प्रकृतिको रहेको छ ।

सैद्धान्तिक आधार

लैङ्गिक विभेद भनेको लिङ्गका आधारमा गरिने भेदभाव वा पक्षपातपूर्ण व्यवहार हो र यो लैङ्गिक समालोचनाको प्रमुख अध्ययनक्षेत्र हो । कुनै कृतिभित्रको नारीको अवस्था तथा भूमिकाको खोजी लैङ्गिक समालोचनाअन्तर्गत पर्दछ । साहित्य तथा समालोचनाका क्षेत्रमा लैङ्गिकताको प्रवेश महिलामुक्तिको आन्दोलनसँगै नारीवादको हिस्साका रूपमा थालनी भएको हो (पन्त, २०७५, पृ.१८) । समाजमा रहेको पितृसत्ताको नियन्त्रक र उत्पीडक चरित्रका कारण नलिङ्गीय सम्बन्ध र नारीहरूको भूमिका प्रभावित र यसले नारीलाई विभेदमा पारेको छ भन्ने

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मान्यताका आधारमा यसले नारीवादकै हिस्साका रूपमा कृतिमा नारी प्रतिनिधित्व र भेदभावको अवस्था अध्ययन गर्छ (भट्टराई, २०७७, पृ.१४१)। नारीवाद पुरुष पक्षपातका विरुद्धको चुनौती हो। हरेक सामाजिक र राजनैतिक सन्दर्भमा नारीलाई किनारामा पुऱ्याइएको हुनाले (त्रिपाठी, २०६८, पृ.२१३) नारीवाद यसविरुद्धको आवाज हो। अतः यो सामाजिक, सांस्कृतिक, साहित्यिक आदि अनेक क्षेत्रमा नारीजातिको पक्षबाट बोल्ने र नारी हितमा काम गर्ने बौद्धिक तथा व्यावहारिक आन्दोलन हो। (गौतम, २०५९, पृ.३४४)

विश्वमा महिला मुक्ति आन्दोलनको इतिहास अठारौँ शताब्दीमा युरोपमा भएको औद्योगिक क्रान्तिसँगै जोडिएको छ (पाण्डे, २०६९, पृ.५)। नारीवादले नवीन र पृथक् दृष्टिकोणका रूपमा सन् १९२० को दशकमा रिवेका वेस्ट तथा भर्जिनिया उल्फका कृतिहरूमार्फत साहित्यमा प्रवेश गरेको हो (लुइटेल, २०६७, पृ.४०१)। फ्रान्सेली लेखिका र नारीवादी अभियन्ता सिमोन दि बुभायरको *द सेकेन्ड सेक्स* तथा नारीवादी समालोचक केट मिलेटको *सेक्सुअल पोलिटिक्स* नामक पुस्तकलाई आधुनिक नारीवादी चिन्तनका आधार ग्रन्थ मानिन्छ (वराल, २०६७, पृ.१७८)। यसबाहेक नारीवादको प्रवर्तन र विकासमा स्पिभाक, जुडिथ बटलर, जुलिया क्रिस्तेवा, लुसी इरिगरी, हेलेन सिक्सस आदिको योगदान रहेको छ। नारीवादी समालोचनाको जन्म नारीवादको दोस्रो धारले ल्याएको साहित्यसम्बन्धी क्रान्तिकारी चिन्तनको विकासपछि मात्र भएको हो भन्ने टोलानको कथ्यलाई भट्टराई (२०७७, पृ.१४५) ले उल्लेख गरेका छन्। यस तथ्यले मिलेटको योगदानपछि नारीवाद सीहित्य समालोचनामा प्रवेश गरेको स्पष्ट हुन्छ।

साहित्यमा नारीवादले मूल रूपमा शोषण र दमनमा आधारित सामाजिक अवस्थितिको अस्वीकृतिमूलक अध्ययन गर्दछ (त्रिपाठी, २०६८, पृ.२१२)। पुरुषकेन्द्री समाजमा नारीवादी लेखिकाहरू नारीलाई केन्द्रमा राखेर न्याय दिलाउन प्रयत्नरत छन् र नारीले मात्र अनुभव गर्नसक्ने महिनावारी, गर्भधारण, बच्चाको जन्म, पालनपोषण, आमाछोरी तथा नारी-नारीबिचको सम्वन्ध व्यक्त गर्न सक्रिय छन् (बराल, २०७०, पृ.१२४)। लैङ्गिक दृष्टिले साहित्यिक कृतिको अध्ययन-विश्लेषण गर्दा कृतिमा प्रयुक्त सामाजिक तथा आर्थिक गतिविधिमा लैङ्गिक आधारमा नारीको भूमिका तथा नारीपात्रमाथि गरिएको भेदभावको खोजबिन गरिन्छ। नारीलाई विभेद गर्नमा पितृसत्ता, समाज, परिवार र धर्म तथा संस्कृति गरी प्रमुख चार पक्ष जिम्मेवार छन्।

महिलामाथि पुरुषको दमन तथा शोषण हुने संरचना पितृसत्ता हो जसले पुरुषलाई श्रेष्ठ र नारीलाई हीन दर्जामा राख्छ। सांस्कृतिक अध्येता बार्कर (सन् २००३) ले पितृसत्ताले सामाजिक संस्था र अभ्यासका सबै गतिविधिमा पुरुषले महिलामाथि नियन्त्रण गर्ने नियम बनाएको बताएका छन्। उनका अनुसार महिलामाथि हुने दमन र शोषणमा पितृसत्तात्मक चिन्तनको प्रमुख भूमिका हुन्छ (पृ.३८८-३८९)। सामाजिक नियमले महिला र पुरुषलाई पृथक् बनाएपछि नारीमाथि विभेदको थालनी भएको हो। छोरी विवाह गरेर जाने जात भएका कारण उसलाई शिक्षा, चेतना, स्वतन्त्रता तथा अन्य पक्षमा भेदभाव गर्न गरिन्छ (पन्त, २०७५, पृ.१५)। छोरा र छोरीबिचको भेदभावको थालनी परिवारबाट र जन्मसँगै हुन्छ। छोरालाई वंशपरम्परा धान्ने बुढेसकालको सहारा मान्नु र छोरीको जन्मपूर्व नै भ्रुणहत्या गर्नु यसका प्रमाण हुन्। धर्म र यसले निर्माण गरेका नियम र सांस्कृतिक पक्षले पनि महिलालाई पुरुषका तुलनामा भेदभाव गर्छन् र कतिपय कुरामा निषेध गर्छन्। महिनावारीको बेलामा मन्दिरमा प्रवेशनिषेध यसका उदाहरण हुन्।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

योगमाया उपन्यासमा रहेको लैङ्गिक विभेदको विश्लेषण

योगमाया उपन्यासभित्र योगमाया, नैनकला, गङ्गा, तुलसा, दुखनाजस्ता नारी पात्रहरू छन् । तिनीहरूमार्फत तत्कालीन नेपाली महिलाहरूले परम्पराका नाममा पुरुषकै अरनखटनमा चल्नुपर्ने र पुरुषकै सेवा गर्ने परम्परालाई चित्रण गरिएको छ । उपन्यासमा चित्रित समाजमा घरपरिवारमा हुने दैनिक गतिविधिमा पनि छोरालाई महत्त्वका साथ हेरिएको र छोरीलाई कामको सीमानिर्धारण गरिएको छ । यस कुरामा महिलाले नै पनि अड्डी कसेका छन् । छोरी भएपछि दासी झैँ काम गर्नुपर्छ र घरका मामुली काम मात्र गर्नुपर्छ भन्ने मान्यताले ग्रसित समाज उपन्यासमा रहेको छ । पुरुषका सापेक्षमा महिलामाथि गरिएको विविध प्रकारको विभेदलाई तलका उदाहरणले स्पष्ट पार्छन् :

> दैलोमा गजवार लाएर खोपीको पानस लिई विस्तारी बिरालाको चालमा भऱ्याङ उक्लिएँ । अघिअघि तुलसा थी । ऊ हिँड्दा भऱ्याङबाट ठूलो आवाज आउँथ्यो ।
> "सुस्तरी हिँड् । केटी मान्छेले पैताला बजाको निको होइन" । तुलसाको जामा पछाडिबाट तान्दै साउतीमा भने मैले । (कार्की, २०७५, पृ.२९)

माथिको उदाहरणले महिलाले सानैदेखि हरेक गतिविधिमा होशियारी अपनाउनुपर्ने मान्यता राखेको देखाउँछ । यहाँ छोरा र छोरीको अनुशासन, व्यवहार र कार्य गर्ने शैली नै फरकफरक हुनुपर्ने कुरामाथि जोड दिइएको छ । यहाँ नारीले होशियारी अपनाउनुपर्ने विषयमार्फत पुरुषका दाँजोमा नारीलाई दोस्रो दर्जाको र सेवकका रूपमा राखिएको र विभेद गरिएको तथ्य प्रमाणित हुन्छ ।

सामाजिक रूपले पुरुष बिल्कुल स्वतन्त्र र पूर्ण व्यक्ति हुन्छ, उसको अस्तित्व कार्यहरूद्वारा निर्धारित हुन्छ तर महिला प्रजनन र गृहस्थीको परिसीमित भूमिकाको कारण पराधीन छे (बुभायर, २०६०, पृ.१८८) । यही कुराको फाइदा उठाएर महिलालाई पुरुषले अधीनस्थ बनाउँछ । नेपाली समाजमा धार्मिक विषयका ग्रन्थादिमा पनि नारीलाई पुरुषनियन्त्रित र दोस्रो दर्जाको मानिस मानिएको छ । *स्वस्थानी व्रतकथा* पुस्तकमा रहेको तलको तथ्यले यही कुरा अभिव्यक्त गर्छ :

> नारी जातिको निम्ति सम्पूर्ण तीर्थ, व्रत ,दान, धर्म यसका पुरुष नै हुन्छन् । सम्पूर्ण शास्त्र पुराण तपाइँहरूले हेर्नुभएकै छ, म के भनूँ ! पुरुष भएसम्म नारीले कुनै तीर्थ, व्रत, दान र धर्म गर्नु पर्दैन । नारीले आफ्नो पुरुषलाई रिसाएर हेरे डेरी हुन्छे । पतिसँग द्रोह गरे गोही हुन्छे । पुरुषको वचन नमाने पापिनी हुन्छे । लोग्नेदेखि लुकाएर खाए कुकुर्नी हुन्छे । (अज्ञात, २०५८, पृ.२६२)

समाजमा नारी दोस्रो दर्जाको मानिस भएकाले उसले लोग्नेलाई पतिपरमेश्वरका रूपमा स्वीकार गर्नुपर्छ भन्ने मान्यताले समाज प्रशिक्षित रहेको छ । *योगमाया* उपन्यासका नारी पात्रहरू यही पुरातन मान्यताको शिकार भएका छन् र लोग्नेलाई नै सर्वस्व मानेर उसैको निगाहामा बाँच्नुपर्ने उनीहरूको अवस्था रहेको छ । छोरीलाई जन्मसँगै विभेदपूर्ण सामाजिक बन्धनले बाँधेको छ । उपन्यासमा मुखरित यी तथ्यहरूलाई तलका उदाहरणले स्पष्ट पार्छन् :

> 'कडै मिजासका छन् तेरा बा ! दुईचार थप्पड खान परे पनि सहनू । बिराम त गरेकै होस् । हामी आइमाई मान्छे आफ्ना डोली भित्रिएको घरबाट बिदा निस्कनु भनेको कात्रोमा बेरिँदा मात्रै हो । नत्र जे परे पनि सहेरै बस्नुपर्छ देका घराँ ।' (कार्की, २०७५, पृ.९६)
> 'सङ्घारबाट भित्र खुट्टा नहाल् । जसरी आको उसै गरी जाने । घर खान नसकी नाक काटेर भागी आउनेलाई ठाम छैन । यहाँ आइपुगी हाली भनी ठाडै खुट्टा फिर्ता लिइ आउँछु भनी वचन देर पठाको छु ।' रिसले बाको अनुहार रगत चुहुलाजस्तो भाथ्यो । (कार्की, २०७५, पृ.९८)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

बा-आमाले जन्म दिए। मारे पाप पाले पुण्य भनेर अर्काको हात दिई पठाए। आफूले पनि जन्माएर फेरि छोरीलाई त्यसै गरी अन्मायो। आफूले सहेको बुहार्तन भोलि छोरीले सहनै पर्छ भनियो। त्यही हो चलेको, चलिरहन्छ (कार्की, २०७५, पृ.१२५)

माथिका उदाहरणले नारीले विवाह गरेर दिएका घरमा जस्तै यातना र कठिनाइ सहेर पनि बस्नुपर्ने र त्यस घरबाट बिनाअनुमति हिँड्न नहुने कुरा उल्लेख गरेर नारीले मृत्युसम्म पतिको घरमा बिनाविरोध जिउनुपर्छ भनेको छ। यहाँ घर खान नसकेकी छोरीलाई माइतीमा पनि प्रवेश निषेध गरिएको छ र मारे पाप पाले पुण्य भनेर छोरीलाई अन्माएर दिने समाजको प्रचलन पुस्तौँसम्म चल्दै आएको हुनाले आमाहरूले छोरीलाई र क्रमशः छोरीले नातिनीलाई यही मान्यताको रटान गराइरहेको तथ्य अभिव्यक्त भएको छ। यी उदाहरणबाट महिलालाई हेर्ने समाजको दृष्टिकोण विभेदकारी भएको स्पष्ट हुन्छ।

समाजमा पुरुष र महिलाका बिचमा सामाजिक, सांस्कृतिक तथा आर्थिक व्यवहारमा गरिने भिन्नताका आधारमा लैङ्गिक विभेदको जन्म भएको कुरा पुरुष र महिलासँगका परम्परागत व्यवहारहरूले प्रस्ट्याउँछन् (भट्टराई, २०७७, पृ.१३५)। घरपरिवारले जस्तोसुकै व्यवहार गरे तापनि छोरीले घरका सदस्यको सेवा र सत्कार गर्नुपर्छ किनभने महिला सेवक हो भन्ने सामाजिक मान्यताको प्रतिबिम्बन *योगमाया* उपन्यासमा देखिन्छ। छोरीले आफू अन्याय र अत्याचार सहेर पनि यन्त्रवत् काम गर्ने र नरम र मिठो बोल्ने गरेमा मात्रै घरपरिवारका सदस्यलाई खुसी राख्न सकिन्छ र उनीहरू जेजे गर्दा खुसी हुन्छन्, त्यहीत्यही काम गर्नुपर्ने कुरालाई यहाँ जोड दिइएको छ। घरमा बुहार्तन सहन नसकेकी छोरीलाई परेको असजिलो र अप्ठ्यारो बुझ्नुभन्दा पनि छोरीकै कमजोरी देख्ने समाजले महिला वर्गको पीडाप्रति सहानुभूतिसमेत देखाउन नसकेको र आफ्नो मानवीय जिम्मेवारीबाट माइती पक्ष पन्छेको देखिन्छ।

नेपाली ब्राह्मण समाजमा कन्यादान गरेर दिएको घरमा नबसेर वा जुनसुकै कारणले अर्को पुरुषसँग विवाह गर्ने महिलाको जात झर्ने सामाजिक कानुन छ। यही विभेदयुक्त कानुनको पालना गर्दै यहाँ आफ्नै छोरीलाई पनि भान्सामा विभेद गरिएको छ। आफ्नो जात जाने डरले छोरीलाई गरिएको अमानवीय कार्यको सङ्केत तलको उदाहरणले गर्छ :

> तुलसाका बाले घरमाथिको बारितिर र तलबाट आउने बाटातिर पल्याकपुलुक हेरेर विस्तारै भने, 'तँ किन अबुझ बन्छेस् ? दिदीलाई भान्छामा मिसाउन मिल्दैन। ... हाम्रो पनि जात काट्न लागे भने के होला ? ल हाम्रो त जे होला होला सहन हुन्थ्यो भोलि हाम्री छोरीको बिहे गर्न छ।' (कार्की, २०७५, पृ.६८)

माथिको उदाहरणमा तत्कालीन समाजभित्र महिलाले कुनै कारणबस दोस्रो विवाह गरेमा उसको जात बिग्रने र उसलाई भान्सामा चलाएको खण्डमा चलाउने परिवारको पनि जात काडिने त्रास र त्यसैका आडमा नारीमाथि गरिएको विभेद देखिएको छ। यहाँ सामाजिक चलनमा चल्नुपर्ने नाममा र जात जाने त्रासमा अर्को विवाह गरेकी छोरीलाई भान्साबाट वञ्चित गरिएको छ।

तत्कालीन समाजले छोरीलाई दिइने शिक्षादीक्षाका विषयमा पनि ध्यान दिएको छैन। समाजमा औपचारिक शिक्षा सहज थिएन तापनि छोराहरूले हरेक उपायबाट शिक्षा आर्जन गर्थे तर एकै बाबुआमाका सन्तानमा छोरीहरू घाँसदाउरा, घरभित्र र बाहिरका काममा तल्लीन हुन्थे। अर्काको घरमा जाने जात भएको हुनाले छोरीलाई घरखेतको सुसे धन्दामा लगाउँदा उनीहरूले पढ्न र ज्ञानका केही कुरा पनि सिक्न पाएका छैनन्। छोरी भएकै कारणले महिलाहरूले निरक्षर हुनुपरेको तथ्य यस उदाहरणले प्रस्ट पार्छ– 'माटैमा खेलेर माटैमा हुर्किएकी हुँ म पनि जन्मेदेखि आजसम्म खेलेकै माटोसँग न हो। हामी छोरी जाति अक्षरसँग खेल्न पाइएन के गर्नू ?...तपैँ त अक्षरसम्म चिन्नु हुँदो हो। आफूलाई कालो अक्षर भैँसी बराबर' मैले भने" (कार्की, २०७५, पृ.७१)। उपन्यासको यस अंशमा छोरी

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भएकै कारणले अक्षरसँग खेल्न नपाएको तथ्य अभिव्यक्त भएको छ। छोरी जाति पढेलेखेर बाठा भए पुरुषसत्ता र शक्ति कमजोर हुने भएकाले महिला वर्गलाई शिक्षाबाट वञ्चित गराइएको छ। यहाँको समाजभित्र छोरीलाई पढाएर चेतनशील र बाठी बनाउने सकारात्मक सोच कतै पनि देखाइएको छैन। यसले चेतनाको प्रसारण वा शिक्षाका विषयमा पनि नारीहरूलाई विभेद गरेको कुरा स्पष्ट हुन्छ।

समाजमा छोरीलाई पहिलो महिनावारीअगावै कन्यादान दिए पुण्य मिल्ने विश्वास रहिआएको छ। उपन्यासमा समाजभित्र कलिला बालिकाहरूलाई हजुरबुबाको उमेरका मान्छेलाई विवाह गरेर दिने चलन रहेको खुलाइएको छ। नैनकला बालविधवा बनेर बिताएको टिठलाग्दो जीवन बिताउने नेपाली महिलाहरूको प्रतिनिधि पात्र हो। यहाँ नैनकला जस्ता छोरीहरूको नाबालक अवस्थामा विवाह गरिदिएर जिम्मेवारी र दायित्वबाट मुक्त हुन चाहने नेपाली समाजले आमाको काखमा बसेर खेल्ने, खाने र पढ्ने बेलामा परपुरुषको हातमा सुम्पिएको अनमेल उमेरका कारण पतिको मृत्यु भएर बालविधवा बन्नुपरेको अवस्था देखाइएको छ। तलका उदाहरणले यस कुराको पुष्टि गर्छन् :

> आमाहरूले कसार बनाको। मलखात छेउको हातो लागेको केराको थाम उखेलेर आँगनमा जग्गे बनाको ...त्यहीँ बसेर पूजा गरेको...आमाले पिठ्यूँमा बोकेर जग्गे घुमाको पछि डहर कटाएर दगुराको म झनै रोएको रुँदारुँदा निदीको अनि कता हो कता जङगला टपरीमा मासुभात खाको सम्झना छ...जन्तेबाखो र छ भनुम् न मेरा बाआमा कहाँ जान्छु आमा बोलाइदेउ भनेर रोएकी थेँ रे त्यो बेला। (कार्की, २०७५, पृ.७९)

> पँधेरा लगेर मेरा लुगा फेरिदेका। अब यस्ता लाउन हुन्न भनेका दिनदिनै तर्काएर पँधेरा नुहाउन लान्थे। ढुङ्गाको चुलो बनाथ्यो। पकाउने बेला दाउरा आगो दिन्थे। आगो बाल्न नसकेर रुन्थे। आफ्ना लागि आफैँ सानो पानी भरेर ल्याउने आफैँ एक्लै पकाउने एक्लै खाने बौतामा घ्यू देर चोखो खा भन्थे। अहिले पनि त्यही दुःख बारेर बस्दैमा अलछिच्छिनी र छ पोइ टोकुई भनेको पनि सुनेकी हुँ, यसका ग्रहले गाका हुन् निरौला बाबु भनेको पनि सुनेकी थेँ। (कार्की, २०७५, पृ.२०६-२०७)

माथिको पहिलो उदाहरणले नारीहरूको विवाहको उमेर र त्यसताकाका घटनाको स्मरण प्रस्तुत गरेको छ। बाल्यकालमा विवाह गरेर कतै हिँडाएर र कतै बोक्दै बेहुली लगेर र जन्ते वाखो खाएको घटनाले नाबालक उमेरमा नारीलाई विवाहको बन्धनमा बाँधेर पठाइदिने प्रचलन देखाएको छ। दोस्रो उदाहरणमा बालविवाह, त्यसपछि बालविधवा र सङ्घर्षमय जीवन बिताएका महिलाहरूको जीवनको पीडाको अनुमानसमेत गर्न गाह्रो हुने तथ्य प्रस्तुत भएको छ। बालखै उमेरमा विवाह भएकी उसलाई श्रीमान्को काजक्रिया गर्न लगाइएको मात्र छैन, पतिको मृत्युसमेत उसैका ग्रहका कारणले भएको लाञ्छना लगाइएको छ।

पितृसत्तात्मक सोचका कारण समाजमा महिलाहरूमाथि दमन भएको हो। पितृसत्तात्मक आचारसंहिताका निर्माता पुरुष भएकाले उनीहरूले महिलाप्रति पक्षपातपूर्ण नियमहरू बनाइएका हुन् (भट्टराई, २०६६, पृ.२७०)। उपन्यासमा पितृसत्ता निर्णायक रहेको र उसैको मनलागीमा वृद्ध मानिससँग कलिला केटीहरूको विवाह गरिदिने प्रचलन छ। तत्कालीन नेपाली महिलाहरू यस्तो अनमेल वैवाहिक प्रचलनको शिकार भएका छन्। अविवाहित हुँदा बाबुको, विवाहपश्चात् श्रीमान्को र वृद्धाअवस्थामा छोराको अधीनमा रहने नारीहरू पुरुषको प्रभुत्वले सधैँ शोषित र विभेदमा परेका छन्। यहाँ छोरीलाई मार्ने र पाल्ने अधिकार पुरुषलाई सुम्पिएको छ। यहाँका महिलामा पराधीनता छ। यहाँ विद्रोह पनि छ तर विद्रोहको स्वर पुरुष सत्ताको दबदबामा धिमा नै लाग्छ।

आदिम युगमा नारीविभेद नभएको कुरा पौराणिक प्रसङ्गहरूमा नारीलाई देवी तथा शक्तिको प्रतीकका रूपमा पुजिएबाट प्रस्ट हुन्छ। समयान्तरमा मानव सभ्यताको विकासक्रममा महिला जैविकीय पुनरुत्पादनको दायित्व पूरा गर्न घरमा सीमित भएपछि पुरुषले नारी र प्रकृतिमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

आधिपत्य जमाएको हो (पन्त, २०७५, पृ.८)। *योगमाया* उपन्यासभित्र यही पुरुष आधिपत्य देखिन्छ। उपन्यासमा महिलाहरूले परिवारका सदस्यहरूको अनुमतिबिना घर छोडेर हिँडेमा त्यसलाई समाजले स्वीकार नगर्ने कुरा वर्णित छ तर कुनै पुरुष दसौँ वर्ष घर छोडेर हिँडेमा त्यस पुरुषलाई नेपाली समाजले साहसिलो, हिम्मतिलो र गरिखाने वर्गको घोषणा गर्छ। तत्कालीन समयमा छोरीले घर छोडेर हिँड्ने कुरालाई सम्पूर्ण कुल घरानको बेइज्जतीसँग जोडिने तथ्य उपन्यासमा देखाइएको छ।

तत्कालीन समाजभित्र महिलाको जिजीविषालाई पुरुष अस्तित्वसँग जोड्ने गरिन्थ्यो। महिलामाथि पुरुषहरूले कठोर नियम बनाएर लोग्ने मरेपछि श्रीमतीले सती जानैपर्ने बाध्यता बनाएका थिए। यही अन्धविश्वास र कुरीतिले महिलाहरूको बाँच्न पाउने अधिकारको अतिक्रमण गरेको छ। समाजमा धर्मका नाममा पतिलाई परमेश्वर मानेर उसैसँग प्राण त्याग गर्दा मोक्ष हुन्छ र नारीले बिनापुरुष बाँच्नु हुँदैन भन्ने मान्यताले नारीलाई सती बनाएर मार्ने गरिएको छ। यस्तो कर्म धर्म नभएर पुरुषको मनमौजी विलासिताको परिणाम मान्ने धरावासी (२०६७ पृ.४-५) ले देखीदेखी आफूभन्दा चालिस वर्ष कान्छी केटी बिहे गरेर आफू मरेपछि नारीलाई जिउँदै जलाउने प्रचलनलाई पुरुषको अन्यायीपूर्ण कार्य मानेका छन्।

सती जान नमान्दा समेत जबरजस्ती चितामा फाल्नु र कुटेरसमेत मार्नुजस्ता राक्षसी वृत्ति भएको पुरुषसत्ताभित्र मानवताको कुनै पनि स्वरूप देखिँदैन। यहाँ धर्म हराएको अन्यायी, अत्याचारी, शोसक पितृसत्ता श्रीमतीको मृत्युपश्चात् छानीछानी कलिला केटी बिहे गर्ने तर नारीले पुरुषसँगै सती जानुपर्ने विभेदपूर्ण परम्पराको पक्षपोषक र परिपालक बनेको छ, जस्तै :

> दुई बर्खजति अघि दिङ्लामा एउटा ब्राम्हण मर्दा उसकी बाहुनीलाई जबरजस्ती सती बनाका थे। ती सती हुने बाहुनी भर्खर सत्र अठारकी थिइन् बरा। म जान्न भनेर यति रोएकी थिन् र। अहिले सम्झँदा पनि यो छाती चिरिन्छ। भाड हालेर खिर जबरजस्ती कोचाका थे। निल्नै मानेकी होइनन् नि बरा। तान्दै, घिसार्दै लछारपछार गर्दै उता सती भक्तिघाट पुराका। ...बलिया बाङ्गाले समातेर लुगा च्यात्तचुत्त पारेर चितामा फाले तिनलाई। त्यहाँबाट पनि उफ्रेर भाग्न खोजेकी यत्रो लामो बाँसको धारले टाउको मै बजारे अधर्मीले। (कार्की, २०७५, पृ.१६९)

माथिको उदाहरणले बालक र वृद्धको अनमेल विवाहका कारण पुरुष वा पतिको मृत्यु हुँदा पत्नी भर्खर युवती मात्र भएकी र त्यही उमेरमा पतिसँगै जलेर मर्नुपर्ने अत्यन्त क्रूर अमानवीय कुप्रथा र यसमा हुने दानवी कृत्यको खुलासा गरेको छ। नाबालिकाहरूको विवाह वृद्ध अवस्थाका पुरुषसँग गरिदिने र श्रीमान्को मृत्युसँगै जिउँदै डडाएर मार्ने अमानवीय र तुच्छ प्रवृत्तिको चित्रण गरिएको छ। उपन्यासमा आगोदेखि असाध्यै डराउने र पतिको चितामा जल्न मन नगर्नेलाई अरूण तारेर सती ढुङ्गामा चढाएर अलपत्र छोडिदिने र उनीहरूको पुकारा र हारगुहार नसुनी फर्किने अर्को क्रूरताको पनि खुलासा गरिएको छ।

योगमाया उपन्यासभित्र सती प्रथाको अन्त्यको घोषणासम्बन्धी विषय पनि आएको छ। अब नेपाली महिलाहरूले सती जानु नपर्ने र सती लगे समाजप्रति ज्यान मुद्दा लाग्ने कुरा चन्द्रशमशेरले घोषणा गरेपछि सती प्रथाको अन्त्य भएको कुरा उपन्यासमा अभिव्यक्त गरिएको छ, जस्तै– "दिदीले लय हालेर गाउँदै नाच्दै गर्नुभो। उनीहरूलाई पनि नचाउनुभो।...दिदीले नाँच्न बिसाएर भन्नुभो, 'श्री ३ ले उर्दी जारी गरेछन्। अब कोही जवाना आफ्ना मर्दाना र खसमको चितासँगै पोलिने छैनन्। कोहीले जवरजस्ती सती गराए ज्यान मुद्दा लाग्नेछ' " (कार्की, २०७५, पृ.१९०)। यस तथ्यले लामो समयदेखि रूढिपरम्पराका रूपमा चलिआएको सतीप्रथाबाट चन्द्रशमशेरका पालामा महिलाले मुक्ति पाएको प्रमाण दिएको छ। युगौँको अमानवीय प्रताडनमा परेका महिलाहरूले कम्तीमा जीवन बाँच्न

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पाएकोमा खुसी व्यक्त गरेका छन्। महिलाले श्रीमान्को मृत्युसँगै जिउँदै जल्नुपर्ने चलनको अन्त्य भएको देखिएको भए पनि महिलाको जीवनमा आएका कहरको खात जस्ताको तस्तै देखिन्छ।

सती प्रथाको समाप्तिपछि नारीहरूले पुरुषको मृत्युपछि जिउँदै चितामा जल्नुपर्ने चलनको अन्त्य भएको छ तर नारीको वैधव्य जीवन भेदभाव, हेला र बहिष्कारमा बितेको छ। महिलाहरू श्रीमान्को मुत्युका दिनदेखि जीवनभर गहनागुरिया र सिन्दुरपोतेजस्ता शृङ्गार र रातो लुगा पनि लगाउनबाट वञ्चित बनेका छन्। महिलाले पुरुषको देहावसानपछि आजीवन श्रीमान्कै नाम जपेर सामाजिक बन्धनमा बस्नुपर्ने र समाजमा हरेक शुभकार्यमा बहिष्कृत हुने बाध्यात्मक अवस्थालाई तलको उदाहरणले स्पष्ट पार्छ :

> महानन्द अब तिमी आफ्नो जातका रहेनौ। हामी समाज फोहोरी हुन दिने छैनौँ। यदि रघुनाथले यो बेला अडान लिन नसके सामाजिक बहिष्कारमा पर्नुपर्नेछ। विधवा, बूढी, जात इज्जत फाली हिँडेका बेजातकाहरूको लहैलहैमा लागेर समाज भाँडिएको छ। हाम्रा धर्ममा प्रहार भएको छ। हामीले त्यसलाई रोक्नुपर्छ। एक पुरेतले भनेछन्। (कार्की, २०७५, पृ.२९७)

माथिको उदाहरणमा विधवा भएकाले समाजमा खुलेआम हिँड्दा र समाजमा न्याय र परिवर्तनको सन्देश बाँड्दा उसलाई समाजभँडुवा र धर्मनाशकको आरोप लाग्ने गरेको तथ्य अभिव्यक्त भएको छ। उपन्यासमा वैधव्य जीवन भोगाइको तिरस्कारपूर्ण अवस्थाको चित्रण गरिएको छ। शुभकर्ममा विधवाले उपस्थित हुन नपाउने र साइतको कुनै पनि काममा अघि सर्न नहुने भनेर उसलाई थप उत्पीडनमा पारिएको तथ्य पनि यहाँ देखिन्छ। तत्कालीन नेपाली समाजभित्र साहसी सङ्घर्षशील योगमायाजस्ता महिलाले समाजमा परिवर्तनका लागि लागिपर्दा यसलाई आफ्नो धर्मको नास वा धर्ममाथि प्रहार भएको भन्दै यसलाई रोक्नुपर्ने पुरुष अभिव्यक्ति यहाँ देखिन्छ।

निष्कर्ष

योगमाया उपन्यासमा नेपाली समाजमा नारीले भोग्नुपरेको पीडाका विविध रूपको चित्रण भएको छ। यहाँ नारीको सामाजिक अवस्था शोषण र दमनको चपेटामा परेको छ। यहाँ पुरुषसत्ताले नारीमाथि दमन र शोषण गरेर सेवक बनाउने स्थिति रहेको छ। महिलाहरूले पतिलाई परमेश्वर मानेर पतिसेवामा समर्पित पराधीन जीवन भोग्नुपर्ने अवस्था रहेको छ। छोरालाई मुख्य काम दिने तर छोरीलाई घरको धन्दा र अतिरिक्त कामको बोझ थपिएका कारण यहाँ दैनिक गतिविधिमा पनि नारीहरू विभेदमा परेको प्रस्ट हुन्छ। नाबालक अवस्थामा विवाहित हुनुपर्ने, अर्काको घरमा दासीको रूपमा काम गर्नुपर्ने र त्यसमा समायोजन हुन नसक्दा माइतीको समेत साथसहयोग नपाउने महिलाहरू पराधीन बनाइएका छन्। महिलाहरू बालविवाह र अनमेल विवाहको शिकार बनेका हुनाले उनीहरूको दाम्पत्य जीवन निस्सार रहेको र पतिको मृत्युपछिको जीवन समाप्त पारिएको दर्दनाक अवस्था रहेको छ। उपन्यासले जीवनभरिको सेवा मात्रै नभएर मानवलाई जिउँदै सोलामा चढाएर जबरजस्ती मारिने राक्षसी वृत्तिलाई पनि स्पष्ट पारेको छ। 'बाँच्न देऊ' भन्ने मान्छेको अन्तिम इच्छालाई समेत तिरस्कार गरिएको यहाँ स्पष्ट हुन्छ। सती प्रथाको अन्त्यपछि नारीहरूको वैधव्य जीवन त बँचेको छ तर हेला, तिरस्कार र लाञ्छानामा बाँचेको यस्तो जीवनमा बन्धन र उत्पीडन मात्र बाँकी रहेको छ। तत्कालीन नेपाली समाजमा महिलाहरूलाई घोर अन्याय तथा अपमान गरिएको र लैङ्गिक विभेदका कारण गरिएको यस्तो अमानवीय व्यवहारले नारीहरू उत्पीडनमा रहेको स्पष्ट हुन्छ। समाजमा परिवर्तनको आवाज उठाउन खोज्ने र सामाजिक न्याय स्थापना गर्न अगुवाई गर्नेलाई विरोध र आरोप लगाएर निस्तेज पार्न खोजिएको छ। उपन्यासभित्रको कथ्यले तत्कालीन नेपाली समाजमा पुरुष निरङ्कुशता र हैकमवादले नारीहरू उत्पीडनमा परेको र

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

उनीहरूका पीडा र वेदनाको चित्कार नेपाली समाजले नसुनेको वास्तविकता खुलस्त पारेको छ। निष्कर्षतः उपन्यासले नेपाली समाजमा रहेको लैङ्गिक विभेदको सशक्त चित्रण गरेको स्पष्ट हुन्छ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

अज्ञात. (२०५८). *बृहत् स्वस्थानी व्रतकथा.* श्री दुर्गा साहित्य भण्डार।

कार्की, निलम 'निहारिका'. (२०७५). *योगमाया* (तेस्रो संस्क.). साङ्ग्रिला पुस्तक प्रा.लि.।

गौतम, कृष्ण. (२०५९). *आधुनिक आलोचना : अनेक रूप अनेक पठन* (दोस्रो संस्क.). साझा प्रकाशन।

त्रिपाठी, सुधा. (२०६७). *नारीवादको कठघरामा नेपाली साहित्य.* साझा प्रकाशन।

त्रिपाठी, सुधा. (२०६८). "पाश्चात्य नारीवाद र त्यसको स्वरूप". *रत्न बृहत् नेपाली समालोचना* (सैद्धान्तिक खण्ड). राजेन्द्र सुवेदी र लक्ष्मणप्रसाद गौतम (सम्पा.). रत्न पुस्तक भण्डार।

धराबासी, कृष्ण. (२०६७). *झोला.* पैरवी बुक हाउस।

पन्त, साधना 'प्रतीक्षा'. (२०७५). *लैंगिक समालोचना : सिद्धान्त र प्रयोग.* कृति प्रकाशन।

पाण्डे, ज्ञानु. (२०६९). *नेपाली उपन्यासमा लैङ्गिकता.* नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान।

बराल, ऋषिराज. (२०६७). *मार्क्सवाद र उत्तरआधुनिकतावाद* (दोस्रो संस्क.). साझा प्रकाशन।

बराल, कृष्णहरि. (२०७०). "नारीवादी समालोचना र भारती खरेलका 'भाइटीका' र 'घमण्ड' नाटक". *नेपाली नारीवादी समालोचना.* सुधा त्रिपाठी र सीता पन्थी (सम्पा.). नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान।

बुभायर, सिमोन द. (२०६०). *महिला.* रमेश सुनुवार (अनु.). प्रगति पुस्तक सदन।

भट्टराई, रमेश. (२०६८). "लैङ्गिक समालोचना". *रत्न बृहत् नेपाली समालोचना* (सैद्धान्तिक खण्ड). राजेन्द्र सुवेदी र लक्ष्मणप्रसाद गौतम (सम्पा.). रत्न पुस्तक भण्डार।

भट्टराई, रमेश. (२०७७). *सांस्कृतिक (वर्गीय, लैङ्गिक र जातीय) अध्ययनको सिद्धान्त र नेपाली सन्दर्भ.* भुँडीपुराण प्रकाशन।

लुइटेल, लीला. (२०६७). "नारीवादी लेखनका सन्दर्भमा नेपाली महिला साहित्यकार". *भृकुटी- १९.* भृकुटी एकेडेमिक पब्लिकेसन्स।

Barker, C. (2003). *Cultural Studies : Theory and Pratice* (2nd ed.). London, California, New SAGE Publications.

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

'श्वेतभैरवी' कथामा केवट संस्कृतिको मनोवैज्ञानिक प्रभाव

डा. उर्मिला शर्मा*

लेखसार

विश्वेश्वरप्रसाद कोइराला आधुनिक नेपाली कथाको मनोवैज्ञानिक धाराका संस्थापक र उन्नायक हुन् । यिनको नेपाली कथालेखन 'चन्दवदन' (१९९२) बाट आरम्भ हुन्छ । फ्रायडवादी मनोविश्लेषणमा आधारित कथा लेखे पनि पृष्ठाधारका रूपमा यिनले नेपाली मनोविज्ञान, नेपालका आर्थिक सामाजिक, सांस्कृतिक, राजनीतिक समस्याहरूलाई महत्त्व दिएका छन् । यी विषयहरू कोइरालाका कथामा पात्रको मनोवैज्ञानिक समस्याको कारणका रूपमा प्रयुक्त छन् । 'श्वेतभैरवी' यिनको पछिल्लो चरणको कथा हो । यस कथामा नेपालको तराईमा पाइने केवट जातिको सामाजिक तथा सांस्कृतिक प्रभाव पाइन्छ । यसमा कथाकी मुख्य पात्र फगुनीको मानसिकता निर्माणको मूल कारणको खोज र विश्लेषण गरिएको छ । लेलहा केवटको आर्थिक स्थिति र सांस्कृतिक परम्परालाई कथामा फगुनीको मानसिकता निर्माणमा कारक मानिएको छ । कृतिपरक अध्ययन विधि र मनोविश्लेषणात्मक समालोचना पद्धतिका माध्यमबाट कथाकी मूल पात्र फगुनीमा परेको मनोवैज्ञानिक प्रभावको विश्लेषण गरिएको यस अध्ययनबाट नेपाली समाजका मूल्यमान्यताले नेपाली जातिलाई जीवित र समृद्ध राख्न मद्दत गरे पनि कतिपय मान्यताहरू यस्ता छन् जसले जीवनलाई नै समस्याग्रस्त बनाउन सक्छ भन्ने निष्कर्ष निकालिएको छ ।

शब्दकुञ्जी

अर्थसापेक्ष, गतिपद्धति, प्रतीकीकरण, संस्कृतिसापेक्षवाद, स्थानीय रङ्गविधान ।

विषयपरिचय

विश्वेश्वरप्रसाद कोइरालाका कथामा थुप्रै अन्तर्विकसित प्रवृत्तिहरू पाइन्छन् तापनि मूल प्रवृत्तिका आधारमा यिनलाई मनोविश्लेषणात्मक कथाकार मानिएको छ । अहिलेसम्म भएका सामान्य तथा विशिष्ट अध्ययनहरूसमेत कथाकार कोइरालाको मूल प्रवृत्तिकेन्द्रित छन् । नेपाली मनोविज्ञानका विविध पाटाहरूलाई महत्त्व दिए पनि यिनी फ्रायडवादी मान्यतामा प्रतिबद्ध कथाकार हुन् । यसैले यिनका कथाको खोज र अध्ययन हुँदा मनोविश्लेषण पक्षले प्राथमिकता पाउँदै आएको छ । यिनका कथामा देखिएको सामाजिक तथा सांस्कृतिक पक्ष जसले पात्रको मनोवैज्ञानिक चरित्रनिर्माणमा

---

* उपप्राध्यापक, त्रिचन्द्र बहुमुखी क्याम्पस, काठमाडौँ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

निर्णायक भूमिका वहन गरेको छ, त्यसको अध्ययनसमेत उपेक्षित रह्यो। यस अध्ययनले मनोविश्लेषणात्मक कथाकार कोइरालामा पाइने सांस्कृतिक सन्दर्भ र त्यसको परिणामको खोज र विवेचन हुन नसकेको अवस्थालाई समस्याको रूपमा लिएको छ। नेपाली समाज र संस्कृतिअन्तर्गत पाइने चाकरीजीवी प्रवृत्ति, वालविवाह, अनमेलविवाह, सामाजिक-आर्थिक असमानता आदि विषयलाई कथाकार कोइरालाले पात्रको दमित मानसिकता निर्माणको मूल कारण मानेका छन्। 'श्वेतभैरवी' पनि मूलतः यौनमनोविश्लेषणात्मक कथा हो तापनि यो कथा मनोविश्लेषणात्मक बन्नुमा खास कारण के छ ? के कारणले विवाहिता फगुनी माइतमै बस्न बाध्य भई ? किन उसको दाम्पत्य जीवन सफल हुन सकेन ? आदि पक्षको खोज र विवेचन गरी निष्कर्ष दिने काम गरिएकोले यस अध्ययनको औचित्य पुष्टि हुन्छ।

हाम्रो समाजमा विद्यमान गरिबी र गलत सांस्कृतिक संस्कारले सामाजिक तथा सांस्कृतिक विकृतिहरू सिर्जना गरेका छन्। यसकै प्रभाव 'श्वेतभैरवी' कथाकी मुख्य पात्र फगुनीमा परेको छ। यस अध्ययनमा त्यसको रहस्योद्घाटन गरिएको छ। साथै यस कथामा विकसित मूल प्रवृत्ति र अन्तर्विकसित प्रवृत्तिहरूको समेत खोज र विश्लेषण गरी निष्कर्ष दिने प्रयत्न गरिएको छ।

अध्ययनको विधि

प्रस्तुत अध्ययनको आधारभूत सामग्री विश्वेश्वरप्रसाद कोइरालाको 'श्वेतभैरवी' कथाकृति हो। पुस्तकालयीय कार्यअन्तर्गत यस कृतिको खोज गरी अध्ययन गरिएको छ। यो कृति प्रतीकीकरण मनोवैज्ञानिक कार्यपद्धतिको प्रयोग गरी लेखिएको यौन मनोवैज्ञानिक कथा हो। पात्रको असामान्य यौनमानसिक अवस्थाको खोज र विश्लेषण गर्ने प्रयोजनका लागि यसमा संस्कृतिसापेक्षवादका मान्यताहरूको प्रयोग गरिएको छ। यौन मनोवैज्ञानिक कथाकारका रूपमा कोइरालाको अध्ययन भए पनि संस्कृतिसापेक्ष प्रभावका दृष्टिले उनका कथाको अध्ययन नभएको हुँदा यस दृष्टिले उपयुक्त मानिएको 'श्वेतभैरवी' कथालाई विश्लेषणका लागि चयन गरिएको हो। साहित्यिक मनोविज्ञानले ग्रहण गर्ने संस्कृतिसापेक्षवादका मूलभूत मान्यताका आधारमा यस कथाको विश्लेषण गरिएको छ। यस सन्दर्भमा मूलतः कृतिपरक समालोचना पद्धति र विश्लेषण विधिलाई आधार मानी विवेचन र सामान्यीकरण गरिएको छ। यस अध्ययनका निमित्त अन्य सैद्धान्तिक तथा प्रयोगात्मक विश्लेषणका ग्रन्थहरूको पनि उपयोग गरिएको छ।

फगुनी पात्रमा अचेतनको खोज

कोइराला विशेष गरी चरित्रप्रधान आख्यान लेख्छन्। ती आख्यानहरूमा तिनै चरित्रले भोग्नुपरेका सामाजिक तथा सांस्कृतिक, मनोवैज्ञानिक र वैचारिक समस्याको विश्लेषण गरिएको हुन्छ। 'श्वेतभैरवी' कथा पनि चरित्रप्रधान छ र त्यहाँ फगुनी नारीलाई पात्र बनाइएको छ। कोइराला नारी चरित्रप्रति विशेष सहानुभूति राख्छन्। फगुनी उनकै घरमा काम गर्ने कामदार नारी हो। उसको जीवनले लेखकलाई बाल्यकालमा धेरै प्रभाव पारेको थियो। यस कथामा कोइरालाले त्यही यथार्थ पात्रको चयन र चरित्रचित्रण गरेका छन्।

मनोवैज्ञानिक कार्यपद्धति प्रयोग गरी पात्रका अचेतनको खोज र विश्लेषण कथाकार कोइरालाको प्रमुख विशेषता हो। यसलाई कथाकारले 'श्वेतभैरवी' कथामा उच्च कारिगरीका साथ प्रयोग गरेका छन्। कोइरालाका सफल मनोवैज्ञानिक कथामा घटना, पात्रको चरित्र र उद्देश्य सबै मनोवैज्ञानिक हुन्छन्। मनोविश्लेषणात्मक शैलीका माध्यमबाट तिनलाई समायोजन गरिएको हुन्छ। फगुनी 'श्वेतभैरवी' कथाकी केन्द्रीय पात्र हो। सोह्र वर्षे फगुनीको आर्थिक दशा दयनीय छ। उसको

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सानै उमेरमा विवाह भएको छ तर घर जाने साइत जुरेको छैन । उसकै शब्दमा 'चुमौन' भइसकेकी फगुनीले 'गौना' को अवसर पाएकी छैन । तात्पर्य के हो भने उसलाई दुलाहा आएर लिएर जानुपर्ने थियो तर लगेको छैन । यसैले उसको यौनेच्छा दमित छ र उसमा यौन अचेतनको तीव्र विकास भएको छ। कथाकारले कथाको थालनीमै वर्षाकालिक कोशीको रौद्र अवस्था र शरद्कालिक कोशीधारको स्वच्छ, शान्त अवस्थाको चित्रण गरेर फगुनीभित्रको अचेतन प्रभाव र तज्जनित दुष्परिणामको पूर्वसङ्केत गरेका छन् भने उसको मनोवैज्ञानिक अभिप्रेरणाको सहायकका रूपमा बालपात्र आफैँलाई उपस्थित गरेर अचेतन प्रभाव र परिणतिको विश्लेषण यसरी गरेका छन् :

> फगुनी लेलहा केवटकी छोरी हो । लेलहा सानो गरिब किसान हो । कोशी नदीबाट फाटेर आएको भँगालोको छेवैमा उसको सानो छाप्रो छ । गरिबीका कारण लेलहामा उत्साह छैन । छरछिमेक र समाजबाट टाढै रहन रुचाउँछ । ऊ छोरीसँग त्यही झुपडीमा बस्छ । मातृविहीन फगुनीका भाइबहिनी कोही थिएनन् । साथीभाइ पनि थिएनन् । लेलहाजस्तो एकलकाँटे बाबुको स्याहारमा हुर्केकी फगुनीमा ग्रामीण आकर्षण थिएन । उसको गोरोपनमा पनि आकर्षणहीन रूखोपन पाइन्थ्यो । उसको स्वभाव अनौठो ढङ्गको अचञ्चल थियो । उसका दौतरीहरू घाँस काट्न जाँदा, पानी भर्न जाँदा, खेतमा काम गर्दा, सानासाना घटनामा खिल्ल हाँस्थे । ऊ भने सधैँ गम्भीर रहन्थी । (कोइराला, २०३९, पृ.५१) ।

'श्वेतभैरवी' कथामा सानो कथोपकथनका माध्यमबाट फगुनीमा यौन अचेतनको खोज गरिएको छ । फगुनी नयाँ धोती फेरेर बालपात्र कथाकार बसेको एकान्त कोठामा लिप्न भनी पस्छे । कथाकार त्यसले फेरेको नयाँ धोतीपट्टि सङ्केत गर्दै भन्छन्– 'आज नयाँ धोती लाएकी छौ नि ?' साँच्चै नै त्यसले नैनकिलाटको सेतो धोती लगाएकी थिई । उसले भनी- 'आज नयाँ धोती लाउन मन लाग्यो । यसको माड पनि राम्ररी निख्रा छैन । राम्ररी पिट्न पाइन । राम्रो छ हगि' " (कोइराला, २०३९, पृ.५३) ? यस कथोपकथनले फगुनीमा यौन अचेतन उत्तेजित भएको देखिन्छ भने कथाकारसँगको संवादकै माध्यमबाट उसमा यौन अचेतनको चरम विकास भएको छ । कथामा यौन अचेतनको चरम विकास यसरी अभिव्यक्त छ :

> मैले पौरुष झिकेर सोधेँ- 'तिम्रो दुलाहा खोइ नि ?' उसको हाँसो त थामियो तर एउटा विचित्र आकृति गरेर ऊ मुस्कुराई । भनी- 'तिमी ।' मैले भने धत् ! ... तिम्रो दुलाहा छ मलाई थाहा छ । हैं फगुनी, दुलाहासँग किन बस्दिनौ तिमी ? ...मेरो चुमौन मात्र भएको छ । गौना भएको छैन । ... भनिहाले नि- हाँसेर भनी तिमी मेरो दुलाहा ।" (कोइराला, २०३९, पृ.५४-५५)

बालपात्रसँगका फगुनीका यी सबै व्यवहारहरू यथार्थमा अचेतन प्रभावित छन् । कथाकार कोइरालाले यस कथामा सार्वजनिक प्रतीक अर्थात् सांस्कृतिक-प्राकृतिक प्रतीकको उपस्थापन गरी उसका यौन अचेतनको खोज र विश्लेषण गरेका छन् ।

मनोविकृत पात्रको चयन

कोइरालाका विशेष गरी यौन मनोवैज्ञानिक कथाहरूमा मनोविकृत पात्रहरूको चयन गरिएको हुन्छ । यस कथामा पनि फगुनीको दमित यौनेच्छाको अध्ययन गर्न उसको मनोविकृत अवस्थाको चयन गरिएको छ। प्रतीकीकरण मनोवैज्ञानिक कार्यपद्धतिका माध्यमबाट कथामा कथाकारले पात्रका असामान्य मनोदशाको विश्लेषण गरेका छन् । फगुनीको यौनेच्छा दमनको कारण उसमा अचेतन विकसित छ र यौनविकृतिका लक्षणहरू देखिएका छन् । यसैको परिणामस्वरूप उसका चेतन व्यवहारहरू पनि असामान्य छन् । जाग्रत यौनेच्छाको उन्मत्त क्षणमा बालपात्रलाई आफ्नो दुलाहाको रूपमा स्थापन गरी आक्रमण गर्नपुग्नु फगुनीका असामान्य मनोदशाको चरमावस्था

CC-0. Nepal Sanskrit Academy- Kathmandu Collection

हो। फगुनीको यस मानसिक कार्यलाई कथामा श्वेतभैरवीको उन्मत्त कार्यका रूपमा कथाकारले चित्रण गरेका छन्। यस असामान्य मनोदशाकै आधारमा प्रतीकात्मक रूपमा कथाको नाम 'श्वेतभैरवी' राखिएको छ। वर्षाकालिक कोशी नदी, यसको धार र भँगालोलाई श्वेतभैरवी फगुनीको यौनउत्तेजनाको प्रतीक मानिएको छ भने फगुनीको बाबु लेलहाको रूखो व्यवहार, एकलकाँटे स्वभाव, उसको घरनजिकको ठिङ्गुरिएको आँपको रूख, जन्मन नसकेका त्यसका मन्जरीहरू, बढ्न नसकेको आँपका चिचिलाहरू जो अकालमै सुकेर झरेका छन्, तिनलाई उसको दमित यौनेच्छा अथवा यौनजीवनमा आएको रूखोपनको प्रतीकका रूपमा चित्रण गरिएको छ। फगुनीका असामान्य मनोदशाको विकास कथामा यसरी गरिएको छ :

> धोद्रो बोलीमा उसले सोधी- 'यहाँ अरु त कोही छैन ? तल, नि ?' हठात् जुरुक्क उठेर ऊ कोठाकोठा हेर्न थाली। ... छातीमा भयङ्कर रौद्रताले कालो चोलोबाट उसको यौनचिन्ह हरिणीको टाउकोमा उठेको सिङजस्तो कठोर र तीक्ष्ण भए। कोशीको बिरानो बालुवाका तटमा हठात् उठ्ने हावाले भुँवरीजस्तो हुरिँदै त्यो मनिर आई। 'तिमी मेरो दुलाहा।' त्यही हावाको भुँवरीजस्तै तातो निस्वास, त्यही बिरानो ठाउँको कुनै अतृप्त अशरीरी जीवको हृदयलाई कँपाउने किसिमको उच्छ्वास।" (कोइराला, २०३९, पृ.५६)

यसरी फागुनीले कथाकारलाई आक्रमण गरेकी छे। बाल्टीको काँटीले काटेर निस्किएको फगुनीको रगत र बाँसले घोचेर निस्किएको बालपात्रको रगत एकै ठाउँमा मिसिएको छ।

फगुनीको उन्मत्त यौनको रौद्र आक्रमणजनित असामान्य मनोदशाको चरमावस्थालाई कथामा कथाकारले प्रतीकीकरण मनोवैज्ञानिक कार्यपद्धतिको अनुसरण गरी यसरी प्रस्तुत गरेका छन् :

> त्यस दिन फगुनी फगुनी थिइन्। त्यो कोशीनदीको त्यस्तो भँगालो भएकी थिई- जो बाढीमा प्रलयको वेग लिएर उर्लिन्छ र उग्र भयङ्कर, प्रलयङ्कारी हुन्छ, जब त्यसले मानिसका प्रति उन्मत्त भएर सबैलाई निल्दै हिँड्छ- हाहाकार मच्चाउँदै। त्यस्तै श्वेतभैरवी जागृत भएकी फगुनीको जटा हावामा फैलिएको, आँखा निभेको आगो, चरणमा ताण्डव शक्ति, कालोनीलो थियो, वक्षमा श्रृङ्गाङ्कुर, खुलेको मुखको गुफाबाट तप्त उच्छ्वासको बाफ। श्वेतभैरवी फगुनी। म भागिरहेको थिएँ, कातर भीत बालक। उन्मत्त यौनको अँध्यारो भीरबाट तर्सेर श्वेतभैरवी मेरो खेदो खनिरहेकी थिई। ... कोशीको असंयमित बाढीजस्तै। उसका हात गोबर र हिलाले कुहिनासम्म मुछिएका छन् र त्यसलाई बारम्बार माथि उठाउँथी ऊ, खड्गबाहु कालीजस्ती। कहिले हो कुन्नि भुइँमा राखेको बाल्टिन उसको गोडाले ढलेछ। बाल्टिनबाट निस्किएको काँटीले उसको गोडा चिरेछ। ... उसको नयाँ धोती पनि काँटीले च्यातेछ तर ऊ सुद्धि हराएजस्ती भएर मलाई खेदिरहेकी थिई। (कोइराला, २०३९, पृ.५६-५७)

यस कथामा कथाकारले फागुनीसँगको रक्तसंमिश्रणलाई पनि बडो रहस्यात्मक ढङ्गले ग्रहण गरेका छन्।

नेपाली कथा लेख्नुपूर्व किशोरावस्थामै हिन्दीमा लेखिएको 'मैयादाइ' कथाबाटै पात्रको असामान्य मनोदशाको चित्रणमा प्राकृतिक र सांस्कृतिक प्रतीकहरूलाई कोइरालाले आफ्नो नवीन कथाशिल्प बनाएका छन्। नेपाली कथाहरू 'चन्द्रवदन' , 'शत्रु' , 'कर्नेलको घोडा' , 'पवित्रा' , 'मधेसतिर' आदिमा पनि मनोवैज्ञानिक कार्यपद्धतिका रूपमा प्रतीकीकरणको कलात्मक प्रयोग भएको छ। विश्लेष्य कथामा कथाकार फगुनीको असामान्य यौनसंवेगको विश्लेषण गर्न भाषाको सीमित परिधिलाई पनि तोड्दै सामाजिक, सांस्कृतिक र प्राकृतिक वस्तुहरूलाई प्रतीकीकरणका माध्यमबाट प्रयोग गर्दछन्। कोशी नदी र यसका धारको बाढीलाई कथाकारले फगुनीको यौनोत्तेजित असामान्य मनोदशाको प्रतीकको रूपमा प्रयोग गरेका छन् भने स्वच्छ, शान्त प्रवाहलाई उसका सामान्य

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सामाजिक अवस्थाको प्रतीकको रूपमा प्रयोग गरेका छन्। यस कथामा प्रयुक्त मनोवैज्ञानिक कार्यपद्धति पात्रका असामान्य मनोदशाको अध्ययनको सफल कलात्मक माध्यम सिद्ध भएको छ।

संस्कृतिसापेक्षवाद सिद्धान्तको प्रयोग

संस्कृतिसापेक्षवादको सिद्धान्तले स्रष्टाको सिर्जनामा प्रतिविम्बित निश्चित सांस्कृतिक मूल्य र मान्यताको प्रभावलाई जनाउँछ। एउटा स्रष्टाको सिर्जनामा देखिने निश्चित समाजका सामाजिक, सांस्कृतिक, राजनीतिक, धार्मिक, आर्थिक अवस्थाको प्रत्यक्ष-परोक्ष प्रभाव नै उसले ग्रहण गरेको संस्कृतिसापेक्षवादका मान्यताको उदाहरण हो। स्रष्टाले आफ्नो सिर्जनामा विश्वपरिवेश र मानवीय मूल्यलाई महत्त्व दिए पनि ऊ निश्चित संस्कृतिमा हुर्किएको हुन्छ। ऊ आफैँ हुर्किएको समाज र संस्कृतिबाट पात्रहरूको छनोट गर्छ र सापेक्ष रूपमा त्यसको चरित्रको विश्लेषण गर्छ। मनोवैज्ञानिक यथार्थवादी कथामा संस्कृतिसापेक्षवादको मानतालाई महत्त्व दिइएको हुन्छ। कथाकार कोइरालाले पनि यस मान्यतालाई आफ्ना कथामा महत्त्व दिएका छन्। कथाकी पात्र फगुनीको मानसिकता निर्माणमा स्थानकाल र जातिको सांस्कृतिक प्रभाव पाइन्छ। नेपाली समाजको आर्थिक समस्या अथवा असमानता र तराईवासी केवट जातिका नेपालीको सांस्कृतिक-वैवाहिक संस्कारको कुप्रभावका कारणले गर्दा फगुनीले यौनबुभुक्षाको मानसिक विकट वेदना सहन गर्न बाध्य हुनुपरेको र मनोरोगग्रस्त बन्नुपरेको हो। कथाकारले कथामा फगुनीकै मुखबाट उसका मानसिकता निर्माणको मूल कारण केवट संस्कृतिको यसरी उल्लेख गरेका छन्– "सानै उमेरमा हाम्रो 'चुमौन' हुन्छ, वर र केटीको रगतरगत जोर्छन्- दुवैको कान्छी औँलामा सानो घाउ पारेर दुईटैको औँलालाई आपसमा दलिदिन्छन्। पछि ठूलो भएर दुलाहाले गौना (साइत) गरेर केटीलाई लैजान्छ।" (कोइराला, २०३९, पृ.५५)

फगुनीको बाबु लेलहा गरिब छ। विपन्न आर्थिक जीवनका कारण ऊ एकतमासको एकलकाँटे भएको छ। उसको संस्कृतिमा सानै उमेरमा केटाकेटीको चुमौन (चुम्बन) गर्ने चलन छ। चुमौन भएकी छोरी ऐले युवती भएकी छे। गौना गरेर लैजान चुमौन गर्ने केटो आएको छैन। कथाकारको घरमा लिपपोत, घरधन्दा गरेर उसले गुजारा गरेकी छे। बाबु लेलहा छोरी फगुनीको समस्या बुझ्दैन। बुझे पनि केही गर्न नसक्ने विवशतामा छ। यिनै आर्थिक र सांस्कृतिक कारणले गर्दा फगुनीमा यौन अचेतनको विकास भएको देखिन्छ र यसले उसको चेतनजीवनमा पनि मनोवैज्ञानिक दुष्परिणामको सिर्जना गरेको छ। कथाकार कोइरालाले यस कथामा पात्रको मानसिकता-निर्माणमा केवट संस्कृति र लेलहाको कमजोर आर्थिक अवस्थाको दयनीय चित्र प्रस्तुत गरी फगुनीको मनोवैज्ञानिक अभिप्रेरणाका रूपमा संस्कृति सापेक्षवाद सिद्धान्तलाई अवलम्बन गरेका छन्। (पराजुली, २०४५, पृ.२२५)

संस्कृतिसापेक्षवादको सिद्धान्तको अनुसरणकै रूपमा 'श्वेतभैरवी' कथाका मूल पात्र फगुनीमा मनोवैज्ञानिक प्रभावको खोज र विश्लेषण गरिएको छ। मानिसको जीवनमा सामाजिक विभेदले ठुलो असर गर्छ। अझ नारीजातिलाई यसले बढी प्रभावित गर्दछ। नारी-पुरुष, धनी-गरिब, सबल-निर्बल, पठित-अपठित, शासक-शासित र ठुलो जात, सानो जातबिचको विभेद सामाजिक कलङ्क हो। यसबाट पीडित मानिस निरास, चिन्ताग्रस्त र मनोरोगी हुन्छ। त्यसमाथि हाम्रा कतिपय सामाजिक संस्कारहरू विकृतिलाई बढावा दिने किसिमका छन्। यसबाट पनि विशेष गरी नारी जाति र तल्लो वर्ग पीडित छ। उदाहरणको लागि 'श्वेतभैरवी' कथाको घटनाको मूलमा रहेको नेपालको आर्थिक असमानता र सामाजिक संस्कारलाई लिन सकिन्छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

तराईबासी नेपालीहरूमध्ये एउटा केवट भन्ने जाति छ। कोशी किनार वा नदीको छेउछाउमा विशेष गरी यिनको बसोबास हुन्छ। यिनीहरू तटमा सानो घर बनाएर बस्छन्। माछा मार्ने वा अन्य खेतिपातीको काम वा घरमा कामदारको काम गरेर जीविकोपार्जन गर्छन्। यिनीहरू जन्मजात निमुखा मानिन्छन्, बनाइन्छन्। प्रस्तुत कथाकी पात्र फगुनी सानैदेखि शोषित-पीडित छे। उसलाई कसैले प्रत्यक्ष शोषण नगरे पनि उसको आर्थिक अवस्था, जातीय स्थिति र सांस्कृति परम्पराबाट ऊ जन्मजात पीडित छे। उसकी आमा छैन। बाबु लेलहा गरिब छ। यसैले लेलहासमेत समाजमा, गाउँघरमा, धक फुकाएर हिँड्न सक्तैन। यसको असर सानैदखि फगुनीमा परेको छ। कोशीको भँगालाको छेउमा सानो झुप्रोमा फगुनी बाबुसँग एक्लै बस्छे। उसको कतै आवतजावत छैन। साथीहरूसँग पनि उसको स्वभाव मिल्दैन। कारण ऊ गरिब छे। तल्लो जातकी हो। यस्तो अवस्थामै उसको सांस्कृतिक चलनअनुसार बालिका छँदै चुमौन (विवाह/स्वयम्वर) भइसकेको छ। ठुली भएपछि अथवा उमेर पुगेपछि चुमौन गरेको केटो आएर गौना (साइत) गरेर उसलाई लैजानुपर्छ तर केटो आएको छैन। चुमौन गरेर गएको केटो यत्तिका वर्ष कता गयो, थाहा छैन। बालिका फगुनी सोह्र वर्षकी युवती भइसक्छे। प्रेम, दुलाहा, जीवन, मनोरञ्जनबारे उसलाई थाहा हुन थाल्छ तैपनि ऊ बाबु लेलहाको अभावग्रस्त घर (माइत) मै बस्न बाध्य छे। यसैले फगुनीको स्वभाव गम्भीर बनेको छ र मनोवैज्ञानिक रूपमा ऊ असामान्य अवस्थामा पुगेकी छे।

फगुनीको मानसिकता निर्माणमा तराईबासी केवट संस्कृति र गरिब लेलहा केवटको आर्थिक अवस्थाको महत्त्वपूर्ण भूमिकालाई कलात्मकताका साथ वर्णन गर्न कथाकारले 'श्वेतभैरवी' कथाको प्रारम्भमै मानवीकृत प्रकृतिचित्रणको दृष्टान्त प्रस्तुत गरेका छन्। वर्षाकालिक नदीको ताण्डवको बयान र शरद्कालिक कोशीको अवस्थाको बयानले फगुनीको मानसिक उतारचढावलाई प्रतीकात्मक रूपमा इङ्गित गरेको पाइन्छ। कथाकारले सुरुमै वर्णन गरेको यस परिवेशले फगुनीको मानसिक विक्षिप्त अवस्था अथवा मनोवैज्ञानिक प्रभावको सङ्केत गरेको छ। कथाकार लेख्छन् :

> लेलहाको घरनिर त्यो धार बाङ्गिएको हुनाले नदी तीव्रं प्रवाह त्यहाँनिर बक्रखड्गको धारजस्तो तेजीलो देखिन्थ्यो। त्यहाँ केही कुरा पुग्यो कि खण्ड-खण्ड भएर काटिएला जस्तो लाग्थ्यो। त्यो धारको नजिकै वर्षाका तिन महिनाजति लेलहा र उसकी छोर फगुनी खेपेर बस्थे। आज त्यो धार शान्त छ। लज्जाशील ग्रामबालिका जस्ती सोझी, स्निग्ध, स्वच्छ, मनोहर (कोइराला, २०३९, पृ.५०)।

घटना र शिल्पकलाका बिच समन्वय

कोइरालाका विशुद्ध स्रष्टा र तटस्थ शिल्पी हुन्। यिनका कथामा यौन मनोवैज्ञानिक विषयचयन र कलाअनुशासनका बिच अद्भुत समन्वय पाइन्छ। यस दृष्टिले 'श्वेतभैरवी' उच्च कोटिको कथा हो। कथाको शीर्षक प्रत्यक्ष नभएर परोक्ष अर्थात् प्रतीकात्मक छ। यो श्वेतभैरवीको कथा होइन, दमित यौन अचेतनका कारण विक्षिप्त श्वेतभैरवीरूपी फगुनीको कथा हो। पात्रका यौनउत्तेजनाको सांस्कृतिक प्रतीकका रूपमा पात्रकै नाममा चरित्रप्रधान शीर्षक 'श्वेतभैरवी' राखिएको छ। आद्योपान्त कथा श्वेतभैरवी फगुनीकै चरित्रचित्रण र सेरोफेरोमा विकसित भएकाले शीर्षकमा विषयव्याप्ति पाइन्छ। यसमा अव्याप्ति, अतिव्याप्ति र असम्भवजस्ता अवगुणहरू छैनन्। पात्रमा यौन अचेतनको खोज र विश्लेषण गरी उसका असामान्य अचेतन व्यवहारबाट प्रभावित चेतनजीवनको विश्लेषण कथाको कथानक हो तापनि कथाकारका यस चरणका कथाको कथानकअनुरूप यस कथाको कथानकले बितेको घटनालाई संस्मरणात्मक रूपमा ग्रहण गरेको छ। यसमा कथाकारको वर्णन, विश्लेषण र विचार प्रतिपादनसमेतको प्रधानता रहेकाले अपेक्षाकृत घटनातन्तुको व्यापकता र विस्तृतिसमेत पाइन्छ। योजनाबद्ध कथानकका लागि आवश्यक आदि-

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मध्य-अन्तको कुशल निर्वाह पनि यस कथाको कथानकमा पाइन्छ भने रचनासङ्गतिका लागि आवश्यक तत्त्वहरू जस्तै : दृष्टिबिन्दु, चरित्रचित्रण पद्धति, गतिपद्धति, अर्थसापेक्ष, वस्तु र रूपाधानबिच समन्वय आदि समाविष्ट छन् ।

दृष्टिबिन्दु प्रयोगमा यस कथामा कथाकारले आफ्ना दुवै दृष्टिबिन्दु प्रयोगसम्बन्धी कथाप्रवृत्तिहरूको प्रयोग गरेका छन् । बाह्य र सीमित दृष्टिकेन्द्र पात्रका रूपमा फगुनीको चरित्रचित्रण गरी उसका मनोवैज्ञानिक सोचाइ, भावना, विचार र अनुभूतिहरूको अध्ययन गरिएको छ भने आन्तरिक र परिधीय दृष्टिकेन्द्र पात्रका रूपमा बालपात्रको भूमिका पनि कम उल्लेखनीय देखिँदैन । पात्रमा एकरूपता पाइन्छ । आद्योपान्त कथामा फगुनीलाई मनोरोगी पात्रका रूपमा चित्रण गरिएको छ भने बालपात्रको चरित्र बालस्वभाव प्रभावित सचेत बालपात्रको रूपमा गतिशील छ । पात्रको चरित्र चित्रण गर्दा कथाकारले प्रत्यक्ष र नाटकीय दुवै विधिको प्रयोग गरेका छन् । फगुनीको चरित्रचित्रण प्रत्यक्ष पद्धतिमा गरिएको छ भने बालपात्रको चरित्रलाई नाटकीय पद्धतिमा गतिशीलता प्रदान गरिएको छ ।

फगुनीको चरित्रचित्रण गर्दा प्रत्यक्ष चरित्रचित्रण पद्धतिको प्रयोग गर्दै कथाकार उसको शारीरिक बनोट, रूपरङ, मानसिक स्वभाव र गरिबीका सम्बन्धमा यसरी प्रत्यक्ष टिप्पणी गर्दछन् :

> फगुनी असाधारण ढङ्गबाट गोरी थिई । गाउँका काला, ताम्रा र हामीजस्तो गहुँगोरो वर्ण भएका मानिसहरूमध्ये फगुनीको गोरोपन असाधारणजस्तो थियो ।" मातृविहीना फगुनी भाइ बहिनी, साथीभाइ कोही नभएकी नितान्त एकली थिई । एक्लै नदीकिनारमा हुर्केकी थिई । "त्यसका आँखा खैरा थिए, सानासाना र कपालले स्वर्णिम धामा लिएको थियो । यदि श्रृङ्गार प्रसाधनद्वारा आफूलाई सजाउन सक्ने भएकी भए वर्ण, केश र आँखाले त्यो दक्षिण युरोपकी नारीजस्ती लाग्ने थिई । तर श्रृङ्गारको साधन उसलाई कहाँ उपलब्ध थियो र ? उसको केश अत्यन्त रूखो, जोगीको जटाजस्तो पहेँलो भएको थियो । गोराईमा पनि आकर्षणहीन सेतोपन थियो । गाउँका अरु आइमाईभन्दा सेख अग्ली, गोलगोल अवयव-फगुनीमा ग्रामीण आकर्षण थिएन । त्यसको स्वभावमा पनि अनौठोपन थियो जो गाउँका युवतीहरूमा पाइँदैनथ्यो ।" (कोइराला, २०३९, पृ.५१)

यस कथामा कथाकार आफैँ बालपात्रका रूपमा उपस्थित छन् । यिनले आफ्नो उमेर कथाको आरम्भमै दश-एघाह्र वर्ष बताएका छन् । साधारण किसिमको बालक भएको भए फगुनीका सम्बन्धमा त्यति जानकारी राख्न र प्रभावित गर्न सक्ने थिएन । बालपात्रको सचेतताले नै कथाकारलाई फगुनीको दमित यौन अचेतनको गहिराइसम्म पुग्ने सफलता मिलेको छ । आद्योपान्त कथामा बालपात्रको चातुर्यपूर्ण कार्यको जानकारी पाठकले प्रत्यक्ष रूपमा होइन, नाटकीय रूपमा बुझ्नुपर्ने हुन्छ । एक प्रसङ्गमा कथाकार बालपात्रको अबोधपन र उसको सचेतताको यसरी बयान गर्छन् :

> विवाह, दुलही, प्रेम यस्ता सम्बन्ध हुन् जसबारे त्यस उमेरमा मलाई त्यसै लाज लाग्थ्यो । यी शब्दहरूले कुन मार्मिक सम्वन्धलाई लक्ष्य गर्छन् म राम्ररी बुझ्न सक्दिनथेँ । तर यति कुरा त बुझेको थिएँ यिनले कुनै गोपनीय सम्बन्धलाई लक्ष्य गर्छन् जसमाथि सदासर्वदा लज्जाले आवरण परेको हुन्छ । यो त्यस्तो बर्जित लोक हो जसमा केवल निर्लज्जतासँग हामीभन्दा बूढापाकाहरू मात्र प्रवेश गर्छन् ।" (कोइराला, २०३९, पृ.५४)

'श्वेतभैरवी' कथामा कोइरालाका प्रथम र दोस्रो चरणका युवा कथाकारहरूका लक्षणहरू यथावत छन् तापनि प्रौढ र नैतिक कथाकारका लक्षणहरूले पर्याप्त स्थान पाएका छन् । यस कथामा कथाकारको मूलभूत ध्येय नारी पात्रका यौनअचेत प्रभावित असामान्य मनोदशाको खोज र विश्लेषण रहेको छ तापनि पात्रको मनोदशालाई व्यक्ति र समाज प्रभावित ठान्नुभन्दा मानवीय नियतिनिर्दिष्ट ठानी त्यसको चरित्रलाई पर्याप्त वैचारिक र सहानुभूतिपूर्वक प्रतिपादन गर्ने ध्येयसमेत कथाकारको

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

देखिन्छ । यसैले यस कथामा कथाकारको उद्देश्य मूलभूत प्रश्नमा समान र कतिपय सन्दर्भमा भिन्न र नवीन पनि देखिन्छ । यस कथाले कोइरालाका प्रथम-द्वितीय चरणका कथामा भन्दा सामाजिक सांस्कृतिक, पारिवारिक तथा प्राकृतिक परिवेशलाई व्यापकताका साथ आत्मसात गरेको छ । मानसिक परिवेशको व्यापकताकै सेरोफेरोमा कथा लेख्ने कथाकारले यस कथामा मानसिक परिवेशकै पृष्ठभूमिका रूपमा कोशीतट, त्यसको आसपास स्थिति तराईको स्थानीय रङ्गविधान प्रस्तुत गरेका छन् । स्थानीय रङ्गविधानअन्तर्गत निश्चित स्थानविशेषको, जाति, परिवार, समाज र संस्कृतिको प्रभाव ग्रहण गरिन्छ । यस कथामा तराईको केवट जाति र संस्कृतिको चित्रण गरेर कथाकारले त्यही काम गरेका छन् । मानवीय चिन्तन, नियतिको भूमिका, विचार र विश्लेषणको व्यापकता कथाकार कोइरालाका विशेषताहरू हुन् । तेस्रो चरणका यिनका कथामा पनि धेरैथोरै यी विशेषताहरूको प्रभाव रहेको छ । यसको एउटा प्रभावकारी उदाहरण 'श्वेतभैरवी' कथा हो । यी विशेषताहरू उत्तरार्धका कथाकार कोइरालालाई चिनाउने माध्यम पनि हुन् । (कोइराला, २०३९, पृ.१-२०)

विश्वेश्वरप्रसाद कोइराला सीमित तर सुगठित संरचनात्मक कथाएकाइका कथाकार हुन् । यिनले आफ्ना कथामा सङ्क्षेपगति पद्धतिलाई भन्दा दृश्यात्मक गतिपद्धतिलाई बढी महत्त्व दिएका छन् । यिनका कथामा समयको लामो फड्को कमै मात्र पाइन्छ । छोटो समयका तात्कालिक घटनालाई नै यिनले बढी महत्त्व दिएका छन् । सामाजिक कथाकारमा असीमित कथाएकाइप्रति रुचि रहन्छ तर कोइराला आफ्ना कथामा सरदर दुई दृश्यविधानको प्रयोग गर्छन् । यस कथामा कथाकारको एउटै सफल दृश्यविधानको प्रयोग गरेका छन् । यो संरचनात्मक एकाइ फगुनीका मानसिक उतारचढाउको क्रमिक वर्णन र विश्लेषणसँग सम्बद्ध रहेकोले शिथिल नभई सुगठित बन्नसकेको पाइन्छ तापनि यति विस्तृत कथा एउटै दृश्यविधानभित्र समेटिनु दृश्यविधानको आदर्श भने अवश्य मानिँदैन । कथाकारले संरचनात्मक एकाइको उच्च आदर्श निर्माण गर्न अवस्थान दृश्यविधान (छोटाछोटा संरचनात्मक एकाइहरू) को प्रयोग गरेका छन् । संरचना र रूपाधानबिच आनुपातिक समन्वय कथाकार कोइरालाको कलात्मक ज्येष्ठता र श्रेष्ठता हो ।

यस कथामा कोइरालाले सरल शब्दचयन, अभिधात्मक अर्थसापेक्ष, सरल वाक्यगठन र अनुच्छेदयोजनामा रुचि देखाएका छन् तापनि यिनका कथामा देखिएको स्थानीय शब्दहरूको चयन, वाक्यगठन र अनुच्छेदयोजनामा देखिएका त्रुटिहरू अवश्य पनि ठूला कलाकारका लागि शिथिल परिसीमाहरू हुन् । यिनको यो रूपाधानपक्षसम्बन्धी शिथिलता यस चरणका सबै कथाको दुर्बल पक्ष हो । यति हुँदाहुँदै पनि प्रतीक-विधान, अलङ्कारप्रयोग र बिम्बयोजनामा कथाकारले देखाएको प्रस्तुतिकला यस कथाको रूपाधान पक्षसम्बन्धी महत्त्वपूर्ण विशेषता हो । कथामा प्रतीकविधानलाई महत्त्व दिने अभिरुचि कथाकार कोइरालामा आरम्भदेखि नै पाइन्छ । प्रथम कथा 'त्यहाँ' मा तारा, चन्द्रमालाई घरका प्रतीक बनाइएको छ । प्रथम नेपाली कथा 'चन्द्रवदन' मा जुल्फीवाल, माकुरो, मच्छडलाई यौन प्रतीक बनाएको छ । 'कर्नेलको घोडा' , 'दोषी चश्मा' , 'पवित्रा' , 'मदेसतिर' कथामा घोडा, चश्मा, नक्कली दुलाहा, गहनाको पोकोलाई प्रतीक बनाइएको छ । प्रतीकप्रयोगका दृष्टिले 'श्वेतभैरवी' कथा विशेष महत्त्वपूर्ण छ । यसको शीर्षक नै प्रतीकात्मक छ । श्वेतभैरवीलाई दमित यौनेच्छाको प्रतीक मानिएको छ । कोशी नदी, नदीको धार, भँगालो, ठिङ्गुरिएको आँपको रूख आदि प्राकृतिक वस्तुहरू यौन प्रतीकका रूपमा प्रयोग भएका छन् । सरल, सहज र आलङ्कारिक प्रस्तुतिमा नारी पात्रको यौन अचेतनसम्बद्ध मानसिकताको रहस्योद्घाटन गर्नु र उसको मानसिक विपत्तिलाई वैचारिक र सहानुभूतिका दृष्टिले हेर्नु 'श्वेतभैरवी' कथाका कथाकारको सफलता र उपलब्धि हो । (पराजुली, २०४५, पृ.२२७-२२८)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

निष्कर्ष

कथाकारको रूपमा विश्वेश्वरप्रसाद कोइरालाको फ्रायडवादी मनोविज्ञान र यौनमनोविज्ञानलाई महत्त्व दिए । नेपाली समाज, संस्कृति र परिवेशलाई महत्त्व दिई आफ्ना कथामा संस्कृतिसापेक्षवादको सिद्धान्तलाई अङ्गीकार गरे पनि यिनका कथाको परिवेश विश्वजनीन रह्यो । मनोरोग र यौनमनोरोगबाट ग्रस्त चन्द्रवदन, पवित्रा, कर्नेलनी, केशवराज, फगुनीजस्ता पात्रहरू मानवसमाजमा यत्रतत्र पाइन सक्छन् । कोइरालाले भने त्यस्ता पात्रहरूलाई नेपाली समाज, संस्कृति र आर्थिक विपन्नतासँग आबद्ध गरेर तिनका यौन मनोवैज्ञानिक र मनोवैज्ञानिक अवस्थाको विश्लेषण गरेका छन् । 'श्वेतभैरवी' यिनै विशेषता प्रयोग गरिएको सफल यौन मनोवैज्ञानिक कथा हो । फगुनीको यौन अचेतन दमनको कारण यस कथामा उसको बाबु लेलहा केवटको गरीबी, एक्लो स्वभाव, केवट संस्कृतिमा पाइने विसङ्गत परम्परालाई देखाइएको छ । नेपालको तराई क्षेत्र, कोशीतटको कहालीलाग्दो दृश्य र तराई क्षेत्रमा बस्ने केवट नेपाली जातिको वैवाहिक परम्पराको सेरोफेरोमा यौन प्रतीकहरूको बहुल प्रयोगमा नारी पात्र फगुनीका चेतन-अचेतन यौन मनोवैज्ञानिक अवस्थाको चिन्तनमूलक विश्लेषण यस कथाको मुख्य उद्देश्य हो । प्रथम र दोस्रो चरणका कथामा देखिएका घटनालाई परिवेश र वर्णनविश्लेषणको विस्तार प्रदान गरी नियतिनिर्दिष्ट बाध्यात्मक अवस्थाको रूपमा जीवनको अध्ययन गर्नु 'श्वेतभैरवी' कथाको विशेषता हो । यसभित्र अन्तर्निहित गलत सामाजिक एवं सांस्कृतिक अवस्थाप्रतिको लेखकको दृष्टि र व्यङ्ग्यात्मक सुधारको सञ्चेतना कथाको थप महत्त्वपूर्ण उपलब्धि हो र कथाको खास मर्म पनि हो ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

आचार्य, कुमार. (२०३७). *विश्वेश्वरप्रसाद कोइरालाको व्यक्तित्व परिचय र उनका कथा एवम् कथाकारिताको विश्लेषण, मूल्याङ्कन.* अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्र. नेपाली केन्द्रीय विभाग, मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय, त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

उपाध्याय, केशवप्रसाद. (२०४०). "बीपी कोइराला विशुद्ध श्रष्टा र तटस्थ शिल्पी हुन्". *चान्द्रमसी* २, पृ.२७-२९ ।

कोइराला, विश्वेश्वरप्रसाद. (२०२८). 'श्वेतभैरवी' . *मुकुट* ४/५, पृ.३३-४२ ।

कोइराला, विश्वेश्वरप्रसाद. (२०३९). *श्वेतभैरवी.* चेतना साहित्य प्रकाशन ।

पराजुली, हरिप्रसाद. (२०४५). *कथाकार विश्वेश्वरप्रसाद कोइराला : विश्लेषण र मूल्याङ्कन.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय, त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

बराल, ईश्वर. (२०३९). *झ्यालबाट.* साझा प्रकाशन ।

शर्मा, उर्मिला. (२०७३). *विश्वेश्वरप्रसाद कोइरालाका आख्यानमा वात्स्यायनसूत्र र फ्रायडवादको प्रभाव.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय ।

शर्मा, उर्मिला. (२०७५). *आख्यानकार विश्वेश्वरप्रसाद कोइराला : वात्स्यायन र फ्रायड.* बीपी कोइराला स्मृति ट्रस्ट ।

शर्मा, हरिप्रसाद. (२०५०). *विश्वेश्वरप्रसाद कोइरालाका कथा.* साझा प्रकाशन ।

शर्मा, हरिप्रसाद. (२०५९). *कथाको सिद्धान्त र विवेचन.* नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

श्रेष्ठ, दयाराम र शर्मा, मोहनराज. (२०४०). *नेपाली साहित्यको संक्षिप्त इतिहास.* साझा प्रकाशन ।

श्रेष्ठ, दयाराम. (२०३९). *नेपाली कथा र यथार्थवाद.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय, त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

आधुनिक नेपाली निबन्धको उत्तरवर्ती चरणका प्रवृत्ति

डा. एकनारायण पौड्याल*

लेखसार

आधुनिक नेपाली निबन्ध भन्नाले त्रिकालिक विभाजनअनुसार पछिल्ला समयमा लेखिएको निबन्ध भन्ने बुझिन्छ भने उत्तरवर्ती प्रवृत्ति भन्नाले त्यस पछिल्ला समयको पनि सद्यःवर्तमान समयमा देखिएका प्रवृत्तिगत विशेषता भन्ने बुझिन्छ। प्रस्तुत लेखमा विधासिद्धान्तलाई आधार बनाएर ऐतिहासिक, तुलनात्मक, वर्णनात्मक आदि विधि अवलम्बन गरी उत्तरवर्ती चरणमा लेखिएका निबन्धमा पाइने प्रवृत्तिगत विशेषता निरूण गरिएको छ। यस क्रममा निबन्धको विधागत चिनारी दिनाका साथै नेपाली निबन्धमा आधुनिकताको थालनीसम्बन्धी विद्वान्हरूका अभिमतको समेत उल्लेख गरी १९९३ सालको 'शारदा' पत्रिकामा प्रकाशित लक्ष्मीप्रसाद देवकोटाको निबन्ध 'आषाढको पन्ध्र' देखि आधुनिक युग सुरु भएको हो भन्ने निष्कर्ष निकालिएको छ। त्यसदेखि यताको समयावधिलाई पूर्ववर्ती र उत्तरवर्ती गरी दुई चरणमा छुट्याइएको छ र यसबारे पनि विद्वान्हरूका अभिमत उल्लेख गर्दै उत्तरवर्ती चरण २०४६ सालदेखि सुरु भएको निष्कर्ष निकालिएको छ। यस चरणका निबन्धमा देखिएका मुख्य प्रवृत्तिको उल्लेख गर्ने क्रममा विधागत स्वरूपमा नवीनता र शैलीशिल्पगत विविधता गरी दुई प्रकारमा वर्गीकरण गरिएको छ र विधागत नवरूपअन्तर्गत निसमालोचना, निवार्ता, नियात्राजस्ता विशेषता पाइने जनाइएको छ भने शैलीशिल्पगत विविधताभित्र हास्यव्यङ्ग्यात्मक, कथात्मक, पत्रात्मक, कवितात्मक, अनुसन्धानात्मक आदि स्वरूपका प्रवृत्तिगत विशेषता पाइने निष्कर्ष निकालिएको छ।

शब्दकुञ्जी

उत्तरवर्ती, नियात्रा, निवार्ता, निसमालोचना, प्रवृत्ति।

विषयपरिचय

आधुनिक नेपाली निबन्ध भन्नाले नेपाली भाषामा लेखिएका मौलिकता, समसामयिकता, आत्मपरकता आदि विशेषताले युक्त निबन्ध भन्ने बुझिन्छ भने उत्तरवर्ती प्रवृत्ति भन्नाले आधुनिक कालको पनि पछिल्लो चरणका प्रवृत्तिगत विशेषता भन्ने बुझिन्छ। प्रस्तुत लेखमा उत्तरवर्ती चरणका निबन्धहरूको प्रवृत्तिगत विशेषतालाई मुख्य विषय बनाई अध्ययन गरिएको छ। आधुनिक नेपाली

* सहप्राध्यापक, वीरेन्द्र बहुमुखी क्याम्पस, चितवन।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

निबन्धको उत्तरवर्ती चरणमा स्वरूपसंरचना र शैलीशिल्पका दृष्टिले केकस्ता निबन्ध लेखिएका छन् भन्नु नै यसको मुख्य समस्या रहेको छ। यसका अतिरिक्त निबन्धका सन्दर्भमा आधुनिक काल र उत्तरवर्ती चरण कहिलेदेखि सुरु भएको हो भन्ने विषय पनि गौण समस्याका रूपमा रहेको छ। यिनै समस्यामा केन्द्रित भएर नेपाली निबन्धको आधुनिक काल एवं उत्तरवर्ती चरणको निर्धारण गर्नु र उत्तरवर्ती चरणका निबन्धमा पाइने स्वरूपसंरचना एवं शैलीशिल्पगत नवीनता र विविधताको निरूपण गर्नु नै यसको मुख्य उद्देश्य रहेको छ। हालसम्म उत्तरवर्ती चरणमा विकसित भएका नवनव प्रवृत्ति समेट्ने गरी अध्ययन नभएकाले अनुसन्धानको यो पाटो रिक्त रहेको देखिन्छ। यसैले आधुनिक नेपाली निबन्धको उत्तरवर्ती चरणको निर्धारण र यस चरणमा देखिएका प्रवृत्तिगत विशेषताको अध्ययन गरिने यस कार्यले अनुसन्धानात्मक, प्राज्ञिक र शैक्षणिक महत्त्व राख्ने ठानिएको छ। आधुनिक नेपाली निबन्धका क्षेत्रमा अध्ययन गर्नुपर्ने विषयक्षेत्र धेरै भए पनि यहाँ अध्ययनको उद्देश्य, प्रकृति र समयअनुसार केवल उत्तरवर्ती चरणका निबन्धको मात्र प्रवृत्तिगत अध्ययन गरिएको छ।

अध्ययनको विधि

प्रस्तुत लेखमा प्राथमिक र द्वितीयक गरी दुवै किसिमका सामग्रीको उपयोग गरिएको छ। प्राथमिक सामग्रीका रूपमा सम्बन्धित स्रष्टाका निबन्धकृति रहेका छन् भने द्वितीयक सामग्रीका रूपमा निबन्धविधा तथा निबन्धकृतिका बारेमा लेखिएका समीक्षासँग सम्बन्धित पुस्तक तथा फुटकर लेख रहेका छन्। यी सामग्री प्रायः पुस्तकालयबाट प्राप्त गरिएको छ। यसमा मुख्यतः विधासिद्धान्तलाई आधार बनाइएको छ र यसको परम्परागत स्वरूपसंरचना एवं शैलीशिल्पका क्षेत्रमा केकस्तो परिवर्तन आएको छ भनी अध्ययन गरिएको छ। आधुनिक काल तथा उत्तरवर्ती चरणको निर्धारण गर्ने क्रममा ऐतिहासिक तथा तुलनात्मक विधि र प्रवृत्तिगत विवेचना गर्ने क्रममा वर्णनात्मक विधि अवलम्बन गरिएको छ। यसरी फरकफरक विधिपद्धति अवलम्बन र स्रोतसामग्री उपयोग गरी अध्ययन गरिएको छ।

निबन्धको विधागत स्वरूप

'निबन्ध' संस्कृत व्याकरणअनुसार 'बन्ध्' धातुमा 'नि' उपसर्ग र 'घञ्' (अ) प्रत्यय लागेर बनेको शब्द हो। शब्दार्थका रूपमा यसले बाँध्नु भन्ने अर्थ जनाउँदछ। साहित्यका सन्दर्भमा यसको अर्थ स्रष्टाले आफ्ना भाव वा विचारलाई शृङ्खलित किसिमले प्रस्तुत गर्नु भन्ने बुझिन्छ। शब्दस्रोतका दृष्टिले 'निबन्ध' संस्कृत शब्द भए पनि विधाका रूपमा भने यो पश्चिमी साहित्यबाट विकसित भएको हो। "संस्कृत साहित्यमा गद्यरूप पाइन्छ, तर निबन्ध विधाको छुट्टै अस्तित्व भने पाइँदैन" (श्रेष्ठ र शर्मा, २०४९, पृ.१२२)। पश्चिमबाट आरम्भ र विकास भएको हुनाले यसको नाम र स्वरूपबारे अधिक चर्चा गर्ने काम पनि पश्चिममा नै भएको छ। निबन्ध शब्द अङ्ग्रेजी 'एस्से' को नेपाली रूपान्तर हो र यसले प्रयास वा कोसिस भन्ने अर्थ बुझाउँछ। शब्दार्थ हेर्दा निबन्ध र एस्से दुवैले लगभग उस्तै अर्थ बुझाउँदछन्।

निबन्ध अन्य विधाका तुलनामा बढी स्वतन्त्र देखिन्छ। विषय एवं शैली दुवै दृष्टिले यसको क्षेत्र धेरै फराकिलो छ। पाश्चात्य विद्वान् हक्स्लीले पनि विषयको व्यापकताका बारेमा चर्चा गर्दै यसभित्र जे पनि र जति पनि अटाउनसक्ने कुरा उल्लेख गरेका छन् साथै उनले यसका प्रकारको चर्चा गर्ने क्रममा व्यक्तिगत वा आत्मजीवनीपरक, वस्तुपरक वा तथ्यपरक र अमूर्त गरी तीन

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रकारका हुने जनाएका छन् (हक्स्ली, सन् १९६०, पृ.V)। उनको यस कथनबाट निबन्धको क्षेत्र फराकिलो भएको बुझिनाका साथै यसको स्वरूपमा पनि विभिन्नता रहेको बुझिन्छ।

पश्चिमी साहित्यमा सातौं-आठौं शताब्दीदेखि नै गद्यमा रचना गर्न थालिएको पाइन्छ तापनि आज जुन प्रकारको लेखनलाई निबन्ध भनिन्छ, त्यस स्वरूपको आख्यानेतर गद्यका रूपमा निबन्धको खास थालनी इसाको सोह्रौं शताब्दीमा मिचेल दी मोन्तेन (सन् १५३३-१५९२) बाट भएको हो। मोन्तेन आत्मपरक निबन्धका थालनीकर्ता हुन्। उनले आफ्ना किताब अर्थात् निबन्धको विषय आफैँ भएको जनाएका छन् (मुन्द्रा र अग्रवाल, सन् १९९३, पृ.२)। उनका दृष्टिमा स्रष्टाले निबन्धभित्र आफूलाई केन्द्रमा राखेर लेखेको हुन्छ। यस कारण निबन्धमा लेखक नै विषय बनेर आएको हुन्छ तर यसो भन्दैमा सबै निबन्धमा लेखक नै विषयका रूपमा आएको हुन्छ भन्न सकिँदैन। लेखक आफू प्रत्यक्ष रूपमा उपस्थित नभएर उसको विचार मात्र आएको पनि हुन सक्दछ। यसबाट के बुझिन्छ भने निबन्ध लेखक आफैँ उपस्थित हुने र उसको विचारमात्र उपस्थित हुने गरी दुई किसिमको हुन्छ। लेखकको उपस्थितिका आधारमा हेर्दा जुन निबन्धमा लेखक आफैँ उपस्थित भएको छ त्यसलाई आत्मपरक (सब्जेक्टिभ) र जसमा उसको विचार वा दृष्टिकोण मात्र आएको छ त्यसलाई वस्तुपरक (अब्जेक्टिभ) भनिन्छ। वस्तुपरकताभित्र पनि स्रष्टाको विचारले भन्दा विषयको सपाट वर्णनले प्राथमिकता पाएका अवस्थामा लेखकीय उपस्थिति झनै गौण हुन्छ र निबन्ध पनि प्रबन्धका कोटिभित्र पर्दछ। वस्तुपरक निबन्धका प्रकार जेजति भए पनि यसखाले निबन्धको आरम्भ फ्रान्सिस बेकन (सन् १५६१-१६२६) बाट भएको हो। पश्चिमी साहित्यमा मोन्तेन र बेकनपछि यसको स्वरूप र परिभाषाबारे धेरै विद्वान्हरूले चर्चा गरेका छन् जसअन्तर्गत डाक्टर जोन्सन, जोहन मरे, विलियम हेनरी हड्सन, ह्युवाकर आदि पर्दछन्।

निवन्धका प्रकारका बारेमा विद्वान्हरूका बिच मतैक्य नपाइए पनि धेरैजसो विद्वान्हरूद्वारा यसलाई मूलतः आत्मपरक वा निजात्मक र वस्तुपरक वा परात्मक गरी दुई प्रकारमा छुट्याइएको पाइन्छ (बराल, २०५५, पृ.३६, थापा, २०५०, पृ.१९० र सुवेदी, २०४३, पृ.२६)। पश्चिमी साहित्यमा औपचारिक र अनौपचारिक भनी फरक शब्द प्रयोग गरिए पनि औपचारिकले आत्मपरक र अनौपचारिकले वस्तुपरकलाई बुझाउने हुँदा त्यहाँ पनि मूलतः दुई प्रकारमा नै वर्गीकरण गरिएको देखिन्छ (अब्राम्स्, सन् २००४, पृ.८२)। यसलाई अझै सूक्ष्म रूपमा वर्गीकरण गर्दा आत्मपरकका विचारात्मक, भावात्मक र वैयक्तिक गरी तीन उपप्रकार र वस्तुपरकका पनि वर्णनात्मक, विवरणात्मक र प्रबन्धात्मक गरी तीन उपप्रकार नै देखिन्छन्। यिनमध्ये प्रबन्धात्मक भेद औपचारिक लेखनका कोटिभित्र पर्दछ र यसको क्षेत्र ज्यादै विस्तृत छ।

नेपाली साहित्यमा निबन्धका ठाउँमा 'प्रबन्ध' शब्दको प्रयोग गरिएको पाइन्छ। देवकोटाले आफ्नो कृतिको नाम *लक्ष्मी निबन्धसङ्ग्रह* राखे पनि त्यसभित्र धेरै ठाउँ (पृ.४,५) मा निबन्ध शब्दको पर्यायका रूपमा प्रबन्ध शब्दको प्रयोग गरेका छन्। अझ बदरीनाथ भट्टराईले त निबन्धात्मक कृतिको नाम नै *पच्चीस प्रबन्ध* राखेका छन्। यसरी पहिले निबन्ध र प्रबन्धलाई एकै रूपमा प्रयोग गरिएको देखिए तापनि आजभोलि प्रबन्धले शोधप्रबन्ध, आलेख, अनुसन्धानात्मक लेख, प्रतिवेदन आदि औपचारिक किसिमको लेखनलाई बुझाउँदछ। आख्यानरहित गद्यलेखनका दृष्टिले यिनलाई निबन्धका प्रकारभित्र समेटिए पनि मूलतः यी प्रबन्धात्मक कोटिका लेखन असली निबन्धभित्र पर्दैनन्। यसबाट स्पष्ट हुन्छ कि निवन्ध भनेको अनौपचारिक किसिमको स्वतन्त्र लेखन हो। यसमा लेखकले अनुभव र अनुभूत गरेका कुरा प्रथमपुरुष शैलीको प्रयोग गरी सोझै भन्न सक्दछ। निवन्धमा आफ्नो विचार वा धारणा प्रकट गर्नका लागि काल्पनिक पात्रको सिर्जना गर्न पर्दैन। "निवन्धमा भावात्मकता हुन्छ भने प्रवन्धमा बौद्धिकता हुन्छ, निबन्धमा वैयक्तिक रागात्मकताको सहज प्रतिपादन हुन्छ भने प्रबन्धमा वस्तुनिष्ठ औपचारिक पक्षको अभिव्यक्ति हुन्छ" (सुवेदी, २०४३, पृ.२७)। अतः लेखनढाँचाका दृष्टिले

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मात्र नभई अभिव्यक्ति शैलीका दृष्टिले पनि निबन्ध प्रबन्धभन्दा स्वतन्त्र छ र अन्य विधाभन्दा धेरै फरक छ।

नेपाली निबन्धमा आधुनिकता र उत्तरवर्ती चरणको सन्दर्भ

विषयअनुसार आधुनिकताको परिचय फरकफरक कुराबाट पाइन्छ। साहित्यका सन्दर्भमा आधुनिकता भन्नाले लेखकमा परम्परित मूल्य र मान्यताबाट मुक्त हुने प्रवृत्ति, नवीन कलामूल्यको समयसापेक्षिक खोजी र त्यसैका आधारमा उत्तरपरम्पराको स्थापना, रचनाविधानमा नवीनता आदि कुराका साथै भावुक आदर्श, कोरा काल्पनिकता, मानवेतर शक्तिमाथि आस्था र अतिरञ्जना, रोमान्सप्रति आकर्षण, अतिनाटकीयता, अतिभावुकतापूर्ण भाषा आदि स्वरूपको लेखन परित्याग (श्रेष्ठ, सन् २००६, पृ.३) जस्ता कुरा पर्दछन्।

पश्चिममा यस्ता विशेषतासहित आधुनिकताको थालनी पुनर्जागरण कालदेखि सुरु हुन थालेको मानिए पनि यसको केन्द्रबिन्दु प्रथम विश्वयुद्धको वरपरको दशकलाई मानिन्छ। पश्चिमी कलासाहित्यका सन्दर्भमा हेर्दा आधुनिकताको मात्राका आधारमा यो फरकफरक देशमा फरकफरक समयबाट सुरु भएको देखिन्छ। यसको मुख्य समय फ्रान्समा सन् १८९० को दशकदेखि १९४० दशकसम्म, रुसमा क्रान्तिपूर्वदेखि १९२० को दशकसम्म, जर्मनीमा १८९० को दशकदेखि १९२० को दशकसम्म, बेलायतमा बीसौँ शताब्दीको प्रारम्भदेखि १९२०-३० को दशकसम्म र अमेरिकामा प्रथम विश्वयुद्ध हुनुभन्दा केही अगाडिदेखि युद्धअवधि समाप्तसम्मलाई मानिन्छ (कडन, सन् २०१०, पृ.५१५)। नेपाली साहित्यमा यसको थालनीबारे मतैक्य पाइँदैन। भानुभक्तदेखि लिएर मोतीराम भट्ट, *गोरखापत्र*को प्रकाशन, *माधवी, चन्द्रिका* आदि पत्रिकाको प्रकाशन, लेखनाथ पौड्यालका कविता, बालकृष्ण समको *मुटुको व्यथा* नाटक, *शारदा* पत्रिका, २००७ सालको क्रान्ति, २०२० सालको वरपरबाट सुरु भएको प्रयोगवादी लेखनजस्ता फरकफरक व्यक्ति, घटना, पत्रिका र प्रवृत्तिलाई आधार बनाइएको पाइन्छ (पौड्याल, २०७०, पृ.३२)। धेरैजसो विद्वान्हरूले १९९१ बाट प्रकाशन हुन थालेको *शारदा* पत्रिकालाई आधार बनाएका छन् साथै नेपाली साहित्यका धेरैजसो विधामा सोही पत्रिका र सोही समयका वरपरबाट आधुनिकता सुरु भएको बताएका छन्।

नेपाली निबन्धको आधुनिक कालको थालनी र यसको नामका सम्बन्धमा विद्वान्हरूका बिच फरकफरक धारणा रहेको पाइन्छ। कसैले यसको नाम 'आधुनिक काल' नै भनेका छन् र यसको थालनी १९९१ देखि भएको बताएका छन् (बराल, २०५५, पृ.७३) भने कसैले 'विकास काल/आधुनिक काल' को संज्ञा दिँदै यसको आरम्भ १९९२ देखि भएको जनाएका छन् (श्रेष्ठ र शर्मा, २०४९, पृ.१२८)। कसैले फेरि यसलाई कहीँ 'वर्तमान चरण' को संज्ञा दिई यसको थालनी १९९३ देखि भएको जनाएका छन् (सुवेदी, २०४३, पृ.५१) भने कहीँ 'आधुनिक काल' को संज्ञा दिएर यसको आरम्भ १९७४ सालदेखि नै भएको कुरा उल्लेख गरेका छन् (सुवेदी, २०५६, पृ.१४)। कतै यसलाई 'आधुनिक वा तेस्रो चरण' भनिएको र यसको थालनी १९९३ देखि भएको धारणा राखिएको पाइन्छ (प्रधान, २०६६, पृ.९) भने कतै यसलाई 'आधुनिक काल' मात्र भनी यसको सुरुआत १९९३ देखि भएको मत राखिएको देखिन्छ साथै यस काललाई पहिलो चरण (१९९३-२००३), दोस्रो चरण (२००४-२०१६), तेस्रो चरण (२०१७-२०३५) र चौथो चरण (२०३६ देखि यता) गरी चार चरणमा वर्गीकरण गरेको समेत देखिन्छ (राई, मिति नभएको, पृ.१०८-११३)। यसरी विद्वान्हरूले आधुनिक नेपाली निबन्धको कालखण्डको नाम र समयसीमाका बारेमा आआफ्नो धारणा व्यक्त गरेका छन्।

उल्लिखित विवरण हेर्दा बरालले आधुनिक कालका चरणहरूको चर्चा गरेको पाइँदैन। उनले यो धारणा आधुनिक काल सुरु भएको मात्र दुई दशक पुग्न लाग्दा (२०१३ साल) व्यक्त गरेका हुनाले

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

चरण विभाजन गर्न आवश्यक नदेख्नु स्वाभाविक छ । श्रेष्ठ र शर्माले आधुनिक कालको थालनी *शारदा* पत्रिकामा प्रकाशित लक्ष्मीप्रसाद देवकोटाको 'आषाढको पन्ध्र' निबन्धबाट भएको बताएका छन् । यो निबन्ध ९३ सालमा छापिएको हुनाले यसलाई आधार बनाउँदा १९९३ भन्नुपर्नेमा लेखकद्वयले ९२ सालमा प्रकाशित भएको ठानी १९९२ भनेका छन् । यसको प्रकाशन वर्षसम्बन्धी धारणा त्रुटिपूर्ण छ । श्रेष्ठ र शर्माले नेपाली निबन्धको आधुनिक काल सुरु भएको चार दशकपछि (२०३४ साल) चर्चा गर्दा पनि चरणको उल्लेख गरेका छैनन् । सुवेदीले २०४३ सालमा आधुनिक काल नभनी वर्तमान चरण भनेका छन् र यस चरणको थालनीबारे स्पष्ट रूपमा उल्लेख गरेका छैनन् । उनले दोस्रो पुस्तक (२०५६) मा चरण नभनी काल भनेका छन् र आधुनिक काल *चन्द्रिका* पत्रिका प्रकाशन (१९७४) देखि सुरु भएको बताएका छन् । प्रधानले आधुनिक वा तेस्रो चरणको थालनी देवकोटाको निबन्ध 'आषाढको पन्ध्र' (१९९३) देखि आरम्भ भएको जनाएका छन् । प्रधानले चरणको कुरा गरेका छैनन् । अर्का समालोचक राईले आधुनिक काल थालनीको आधार देवकोटाको 'आषाढको पन्ध्र' (१९९३) लाई बनाएका छन् र आधुनिक काललाई चरणहरूमा वर्गीकरण गरेका छन् । उनले आधुनिक कालको पहिलो चरण १९९३ देखि २००३ सम्म, दोस्रो चरण २००४ देखि २०१६ सम्म, तेस्रो चरण २०१७ देखि २०३५ सम्म र चौथो चरण २०३६ देखि सुरु भएको बताएका छन् साथै उनले यिनका आधार प्रस्तुत गर्ने क्रममा पहिलो चरण देवकोटाको 'आषाढको पन्ध्र', दोस्रो चरण *साहित्यस्रोत* र *युगवाणी* पत्रिकाको प्रकाशन, तेस्रो चरण *रूपरेखा* पत्रिकाको प्रकाशन र अन्य सन्दर्भ एवं चौथो चरण नेपालको राजनीतिक परिस्थिति र शङ्कर लामिछानेका साथै भैरव अर्यालको देहावसानजस्ता कारणबाट आरम्भ भएको धारणा राखेका छन् (पृ.१०८-११३) । उनले चौथो चरणको थालनीको सन्दर्भ उल्लेख गर्ने क्रममा २०३६ पछिको चरणलाई उत्तरवर्ती चरणका रूपमा पनि लिने गरिएको बताएका छन् । (पृ.११३)

विद्वान्हरूले आधुनिक कालको थालनीका बारेमा कसैले १९७४ सालमा प्रकाशित *चन्द्रिका* पत्रिका, कसैले १९९१ सालमा प्रकाशित *शारदा* पत्रिका, कसैले १९९२ सालमा प्रकाशित बालकृष्ण समको 'बर्दहामा शिकार' शीर्षकको रचना र कसैले १९९३ सालमा प्रकाशित देवकोटाको 'आषाढको पन्ध्र' शीर्षकको निबन्धलाई आधार बनाएका छन् । तिनमध्ये राईको अभिमत बढी तर्कसङ्गत रहेको छ ।

निष्कर्षतः नेपाली निबन्धको समग्र इतिहासलाई दृष्टिगत गर्दै काल र चरणका सम्बन्धमा के भन्न सकिन्छ भने गद्यभाषाको विस्तार भइरहेका अवस्थामा मौलिकता, गद्यात्मकता र साहित्यिकतासहित देखापरेको *दिव्योपदेश* (१८३१) देखि प्राथमिक काल सुरु भएको हो भने भानुभक्त आचार्य, मोतीराम भट्ट आदि स्रष्टाका भाषिक र साहित्यिक गतिविधि र मुद्रण-प्रकाशनको थालनीका पृष्ठभूमिमा नेपालबाट प्रकाशित हुन थालेको *गोरखापत्र* (१९५८) देखि माध्यमिक काल सुरु भएको हो । यसपछि खास गरी भारतका विभिन्न ठाउँबाट प्रकाशित हुने *सुन्दरी, माधवी, चन्द्र, गोरखाली, चन्द्रिका, जन्मभूमि, नेपाली साहित्य सम्मेलन पत्रिका*जस्ता पत्रिका र तिनमा मौलिकता र आत्मपरकतासहित प्रकाशित राममणि आ.दी., शम्भुप्रसाद ढुङ्गेल, सूर्यविक्रम ज्ञवाली, पारसमणि प्रधान आदि स्रष्टाका निबन्धका पृष्ठभूमिमा आत्मपरक निबन्धका आरम्भकर्ता मोन्तेनको शैली पछ्याउँदै लक्ष्मीप्रसाद देवकोटाले १९९३ सालको *शारदा* पत्रिकामा 'आषाढको पन्ध्र' शीर्षकको निबन्ध प्रकाशित गरेपछि स्पष्टतः नेपाली निबन्धको आधुनिक काल सुरु भएको हो ।

नेपाली निबन्धको आधुनिक काल सुरु भएको पनि आठ दशक पूरा हुन लागेको छ । यस अवधिलाई सूक्ष्म रूपमा वर्गीकरण गर्दा पहिलो चरण, दोस्रो चरण, तेस्रो चरण, चौथो चरण र पाँचौं चरण गरी पाँच चरणमा छुट्याउन उपयुक्त हुन्छ भने स्थूल रूपमा वर्गीकरण गर्दा पूर्ववर्ती र उत्तरवर्ती चरण भनेर दुई समयसीमामा राख्न उपयुक्त हुन्छ । यिनमध्ये सूक्ष्म वर्गीकरणका आधारमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

हेर्दा पहिलो चरण देवकोटाको 'आषाढको पन्ध्र' प्रकाशनसँगै १९९३ सालदेखि सुरु भएको हो भने दोस्रो चरण नेपाल र भारतबाट प्रकाशित *साहित्यस्रोत, युगवाणी*जस्ता पत्रिकाको प्रकाशनसँगै २००४ सालदेखि सुरु भएको हो र यस चरणमा प्रगतिवादी, हास्यव्यङ्ग्य, खोजअनुसन्धानमूलकजस्ता धारा विकसित भएका देखिन्छन्। आधुनिक नेपाली निबन्धको तेस्रो चरण *रूपरेखा* पत्रिकाको प्रकाशन, परिवर्तित राजनीतिक घटना आदि सन्दर्भमा २०१७ सालदेखि सुरु भएको हो। चौथो चरण २०३५ सालको विद्यार्थी आन्दोलन र २०३६ सालको जनमतसङ्ग्रहको घोषणासँगै २०३६ सालदेखि सुरु भएको हो भने पाँचौँ चरण पञ्चायती व्यवस्थाको समाप्ति र लोकतान्त्रिक व्यवस्थाको पुनः स्थापनासँगै २०४६ सालदेखि सुरु भएको हो। यो चरण अद्यापि चलिरहेको छ। यही पाँचौँ चरण नै उत्तरवर्ती चरण हो अर्थात् स्थूल रूपमा वर्गीकरण गर्दा २०४६ पूर्वको समय आधुनिक नेपाली निबन्धको पूर्ववर्ती चरण हो भने यसदेखि पछिको समय उत्तरवर्ती चरण हो।

उत्तरवर्ती चरणको सम्बन्ध एतत्कालीनता वा सद्यवर्तमानता अथवा वर्तमानतासँग जोडिने भएकाले यसको आधार पनि परिवर्तन भइरहन्छ तापनि उत्तरवर्ती चरणको सम्बन्ध वर्तमानतासँग रहिरहन्छ। आजको वर्तमान भोलि भूत हुन सक्दछ तर उत्तरवर्ती चरण सधैँ वर्तमानतासँग सरिरहन्छ। त्यसैले नेपाली निबन्धका सन्दर्भमा उत्तरवर्ती चरण भन्नाले अहिले चलिरहेको समयसम्मको अवधि भन्ने बुझिन्छ र उत्तरवर्ती प्रवृत्ति भन्नाले अहिलेको समयमा देखापरेका प्रवृत्तिगत विशेषता भन्ने बुझिन्छ। अतः उत्तरवर्ती चरणको सम्बन्ध सद्यवर्तमान वा चालुसमय र त्यस समयमा देखापरेका प्रवृत्तिसँग हुन्छ।

गद्यभाषा सबल नहुँदासम्म निबन्धको थालनी हुन नसकेजस्तै स्वतन्त्र राजनीतिक वातावरण नहुँदासम्म विविध स्वरूपका उत्कृष्ट निबन्धको विकास हुन सक्दैन। २०३५/०३६ पछिको विद्यार्थी आन्दोलन र जनमतसङ्ग्रह एवं त्यसले ल्याएको खुकुलो राजनीतिक वातावरण, पश्चिमी आधुनिक तथा उत्तरआधुनिक साहित्यको पठन र त्यसको प्रभाव आदि घटना परिघटनाका पृष्ठभूमिमा २०४६ सालको आन्दोलनले पञ्चायतको अन्त्य र लोकतन्त्रको स्थापना गरेसँगै आधुनिक नेपाली निबन्धको उत्तरवर्ती चरण सुरु भएको हो। यससँगै २०५२ सालदेखि सुरु भएको द्वन्द्व र २०६२/०६३ मा भएको ऐतिहासिक जनआन्दोलनले उत्तरवर्ती चरणका निबन्धको विषय, स्वरूप एवं शैलीशिल्प विस्तारमा उल्लेख्य भूमिका खेलेका छन्। यस चरणका निबन्धमा आधुनिक कालको थालनीमा देखिएका विशेषता र त्यसपछिका चरणहरूमा देखिएका विशेषता पनि देखिएका छन् भने उत्तरवर्ती चरणमा विकसित छुट्टै किसिमका विशेषता पनि पइएका छन्। यसैले उत्तरवर्ती नेपाली निबन्धको स्वरूप विविधतामय रहेको देखिन्छ।

उत्तरवर्ती चरणका प्रवृत्ति

आधुनिक नेपाली निबन्धको उत्तरवर्ती चरणका प्रवृत्तिगत विशेषताका प्रकार र उपप्रकार धेरै भएका कारण तिनीहरूको छुट्टाछुट्टै रूपमा चर्चा गर्नु उचित देखिन्छ। ती विशेषतामध्ये कुनै यसै चरणमा देखापरेका हुन् भने कुनै अघिल्ला चरणको निरन्तरताकै रूपमा आएका हुन्।

विधागत स्वरूपमा नवीनता

साहित्यका अन्य विधामा जस्तै निबन्धमा पनि परम्परागत स्वरूपमा परिवर्तन आएको देखिन्छ। कुनै कृति विधाभञ्जन वा मिश्रण भएका कारण एउटै कृति एकाधिक विधाका रूपमा अर्थ्याउन सकिने प्रकृतिका देखिन्छन् भने कुनै कृति विधागत स्वरूपका दृष्टिले केही रूपमा मात्र परिवर्तन भएका पाइन्छन्। यिनका पनि अनेक स्वरूप छन्।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy- Kathmandu Collection

(क) निसमालोचना

निबन्ध र समालोचना दुवै गद्यमा लेखिने भए तापनि यी अलगअलग विधा हुन्। स्थूल रूपमा हेर्दा समालोचना पनि निबन्धका प्रकारगत भेदमध्ये प्रबन्धअन्तर्गत पर्दछ तथापि वस्तुपरकता, तथ्याङ्कन, निश्चित लेखनपद्धति आदि आधारमा समालोचना निबन्धबाट छुट्टिन्छ। यसरी सैद्धान्तिक दृष्टिले हेर्दा निबन्ध र समालोचना फरकफरक विधा भए पनि यस चरणमा लेखिएका कतिपय कृति निबन्ध भए पनि समालोचनाजस्ता र समालोचना भए पनि निबन्धजस्ता देखिन्छन्। यस्ता कृतिहरूमध्ये एउटा उदाहरण *गुडबाइ ! छोडिजानेहरूलाई !* (२०६५) हो। यो निसमालोचनाको पुस्तक हो अर्थात् निबन्धका शैलीमा लेखिएको समालोचना हो। निबन्धकार सुवेदी स्वयम्ले यस कृतिको भूमिकामा सङ्गृहीत लेखलाई मूलतः संस्मरणका रूपमा लिएका छन् (पृ.च) तापनि यस कृतिलाई जीवनी, समालोचना आदि विधाका रूपमा पनि अर्थ्याउन सकिन्छ। यसमा दिवङ्गत भइसकेका युद्धप्रसाद मिश्र, यदुनाथ खनाल, पारिजात आदि १३ जना स्रष्टाको सम्झना गर्दै उनीहरूको जीवनी, व्यक्तित्व र कृतित्वका बारेमा समीक्षा गरिएको छ। यिनको शैली निबन्धको जस्तो भए पनि वस्तु र उद्देश्य समालोचनासँग सम्बन्धित रहेको छ। यसप्रकार प्रस्तुत कृति निबन्ध भए पनि समालोचनाजस्तो देखिन्छ भने गोविन्दराज भट्टराईका धेरैजसो कृति समालोचना भए पनि तिनमा निबन्धका विशेषता पाइन्छन्। यसको उदाहरणका लागि उनको *उत्तरआधुनिक विमर्श* (२०६४) एउटा उपयुक्त पुस्तक हो। यसरी उत्तरवर्ती चरणका निबन्धमा परम्परित रूपमा लेखिने ढाँचाको भञ्जन र एउटै कृतिभित्र धेरै विधाको मिश्रण गरिएको पाइन्छ।

(ख) निवार्ता

निबन्धको शैलीमा लेखिएको अन्तर्वार्तालाई निवार्ता भनिन्छ। अन्तर्वार्तामा प्रश्नकर्ता र उत्तरदाता (वार्तानायक) गरी दुई पक्ष हुन्छन् र प्रश्नकर्ताको भन्दा उत्तरदाता वा उत्तरको बढी महत्त्व हुन्छ भने निवार्तामा उत्तरदाताजत्तिकै प्रश्नकर्ताको पनि भूमिका रहन्छ। यसमा प्रश्नकर्ताले आफूले सोधेका कुरा र वार्तानायकले भनेका कुरालाई समेत मिलाएर/मिसाएर लेखेको हुन्छ। सोधिएका प्रश्न र उत्तरलाई प्रत्यक्ष रूपमा पनि राख्न सकिन्छ र आसय नबिग्रने गरी अप्रत्यक्ष कथनका रूपमा पनि राख्न सकिन्छ। भाव ग्रहण गरेर लेख्दा प्रश्नकर्ताले आफ्नो शैली र बुझाइअनुसार लेख्दछ। यसरी अन्तर्वार्तालाई नवरूप दिएर लेखिएका कृतिमध्येको नमुनाकृति अन्तर्वार्ताकार नेत्र एटमद्वारा तयार पारिएको पुस्तक *सीमान्त आकाश स्रष्टासितको अन्तर्यात्रा* (२०६२) हो। हुन ता यस किसिमको लेखनको थालनी पूर्ववर्ती चरणका उत्तम कुँवरको *स्रष्टा र साहित्य* (२०२३) र शङ्कर लामिछानेको *बिम्ब प्रतिबिम्ब* (२०२८) देखि भएको हो तापनि 'निवार्ता' नामकरण गरी लगभग तीन दर्जन स्रष्टासँग लिइएको अन्तर्वार्ता प्रस्तुत गरिएको उत्तरवर्ती चरणको यो कृति उल्लेख्य रहेको छ।

(ग) नियात्रा

यात्राको सम्झना र वृत्तान्तमा आधारित निबन्धलाई नियात्रा भनिन्छ। यसमा यात्रासँग सम्बन्धित तिथि, मिति र घटनाहरूको विवरण मात्र नभई वैयक्तिक अनुभव र अनुभूतिलाई महत्त्व दिइन्छ र प्रथमपुरुष शैलीमा प्रस्तुत गरिन्छ। यसमा विषय अर्थात् यात्रावृत्तान्तको भन्दा पनि कथनशैलीको महत्त्व रहेको हुन्छ। निवार्ता शब्दको प्रयोग पहिला तारानाथ शर्माको *बेलायततिर बरालिँदा* (२०२६) को भूमिकामा बालकृष्ण पोखरेलले गरेका हुन् (गौतम, २०६८, पृ.५१६) र

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

निवार्ताको नमुनाकृति पनि शर्माको सोही निबन्धसङ्ग्रह हो । उत्तरवर्ती चरणमा आएर नियात्राका पुस्तक धेरै लेखिएका छन् तर उल्लेख्य कृतिका रूपमा भने उनै शर्माको *पातालप्रवास* (२०४१) देखिएको छ । नेपाली निबन्धको कालनिर्धारण गर्नुपूर्व *राजा गगनीराजको यात्रा* (१५५० तिर) हुँदै प्राथमिक कालमा *जङ्गबहादुरको बेलायत यात्रा*बाट थालिएको यात्रानिबन्धको यात्रा आधुनिक कालको उत्तरवर्ती चरणसम्म आइपुग्दा यसले आफ्नो स्वरूप र नाममा समेत धेरै परिवर्तन ल्याएको देखिन्छ । नियात्रा भनेको खालि यात्राविवरण मात्र होइन । यसमा लेखक आफैँ यात्रामा सहभागी भएको हुन्छ; तिथिमितिको उल्लेखभन्दा पनि यात्राका क्रममा अनुभूत गरेका कुराको आत्मपरक चित्रण हुन्छ र निबन्ध पढ्दा पाठक आफैँले यात्रा गरेको महसुस गर्ने किसिमको चित्रणशैली हुन्छ ।

(घ) अन्य प्रकार

उत्तरवर्ती चरणमा अन्य नवनव स्वरूपका निबन्ध पनि लेखिएका छन् । तिनलाई निपत्र (पत्रात्मक निबन्ध), रूबन्ध (रूपकात्मक निबन्ध), कबन्ध (कवितात्मक निबन्ध), निसंस्मरण (संस्मरणात्मक निबन्ध) आदि संज्ञा दिएर निबन्धका उपविधाअन्तर्गत राख्न सकिने देखिन्छ । रामलाल अधिकारीले आफ्नो कृतिको नाम नै *निसंस्मरण* (२०५०) राखेका छन् र निसंस्मरण संस्मरणजस्तो अनुभवको सोझो वर्णन गरिने किसिमको नभई निबन्धकारको प्रतिभा र सिपले सजाइएको अर्थात् निबन्धकारिताको साहित्यिक कुचीले जलप लगाइएको हुने बताएका छन् (अधिकारी, २०५०, पृ.च) । वनमाली निराकारद्वारा आफूलाई आएका वा आफ्नो नाम सम्बोधन गरी प्रकाशित चिठीपत्रलाई सङ्कलन गरी प्रकाशन गरिएको कृति *पत्रसञ्चयन* (२०६२) लाई 'निपत्र' भनिएको पाइन्छ भने पूर्ववर्ती चरणको रचना भए पनि बालकृष्ण पोखरेलको *कलेजस्तरका निबन्धैनिबन्ध* (२०२८) लाई 'रूबन्ध' भनिएको पाइन्छ (गौतम, २०६८, पृ.४१७-४१८) । यात्राजस्तो निबन्धको विषयलाई पनि शैलेन्द्र साकारले गद्यकवितामार्फत वर्णन गर्नाका साथै उनले त्यस रचनाई 'नियात्राकविता' को नवसंज्ञा दिएको कुरा उल्लेख गरिएको पाइन्छ (प्रधान, २०६६, पृ.२१५) । यसबाट नेपाली निबन्धको स्वरूप र संज्ञामा समेत क्रमिक रूपमा नवीनता आएको बुझिन्छ । यसरी उत्तरवर्ती चरणका निबन्ध विधाभञ्जन र मिश्रणका विशेषताले युक्त हुँदै विधान्तरण वा नव उपविधाका स्वरूपमा देखिन थालेका छन् ।

शैलीशिल्पगत विविधता

उत्तरवर्ती चरणका निबन्धमा स्वरूपगत विविधता पाइनाका साथै शैलीशिल्पगत नवीनता र अनेकता पाइन्छ । तिनमध्ये कुनैकुनै प्रकारको नाम नयाँ राख्नाका साथै तिनलाई छुट्टै उपविधा बनाउन खोजेको कुरा माथि चर्चा गरिएका निसमालोचना, नियात्रा आदिका सन्दर्भबाट स्पष्ट भइसकेको छ । तिनका अतिरिक्त भाषा र शैलीका दृष्टिले फरकफरक लेखनढाँचा अँगाली व्यङ्ग्यात्मक, कथात्मक आदि प्रकृतिका निबन्ध लेखिएका छन् । यसबारे अलगअलग रूपमा चर्चा गर्नु उपयुक्त हुने देखिन्छ ।

(क) हास्यव्यङ्ग्यात्मकता

राजनीतिक, आर्थिक, सामाजिक आदि क्षेत्रका विकृति-विसङ्गति र मानवीय स्वार्थी प्रवृत्तिप्रति व्यङ्ग्य गर्दै हाँसोउठ्दो किसिमले लेखिएका निबन्ध नै हास्यव्यङ्ग्य निबन्ध हुन् । हाँसो र व्यङ्ग्य अलगअलग कुरा भए पनि साहित्यका क्षेत्रमा प्रायः सँगै आउने भएकाले यिनलाई एउटैजस्तो

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गरी हास्यव्यङ्ग्य भन्ने गरिएको छ। नेपालीमा हास्यरहित व्यङ्ग्यात्मक निबन्ध पनि लेखिएका छन्। व्यङ्ग्यात्मक निबन्धमा पनि हाँसोको मात्रा हुँदै नहुने वा हुनै नहुने भन्ने हुँदैन। मात्राका आधारमा हेर्दा हास्यव्यङ्ग्यमा हाँसोको मात्रा बढी हुन्छ भने व्यङ्ग्यात्मकमा यसको मात्रा कम हुन्छ। उत्तरवर्ती चरणका हास्यव्यङ्ग्य निबन्धअन्तर्गत केशवराज पिँडालीका *व्यङ्ग्यैव्यङ्ग्य* (२०४६) र *प्रसन्न हुनुहोस्* (२०५२), वासुदेव लुइटेलका *...बाटको बाँकी* (२०४६), *व्यक्तिगत चिठी* (२०५२), *पुछपाछ* (२०६१) आदि, विमल निभाको *चौथो कालम* (२०४६), कृष्णप्रसाद बाँस्तोलाको *महागाईजात्रा* (२०४६), श्याम गोतामेको *श्याम गोतामेका प्रतिनिधि हास्यव्यङ्ग्य* (२०४६), मुकुन्द आचार्यको *पट्ठो बन्ने रहरमा* (२०४६), खगेन्द्र सङ्ग्रौलाका *जनआन्दोलनका छर्राहरू* (२०४७) र *घोडा, ईश्वर र मेरा बा* (२०६०), रामबाबु घिमिरेका *म हरेस खान थालेको छु* (२०४७) र *लेख्नु नपर्ने कुराहरू* (२०५६), रविकिरण निर्जीवको *सोझा निर्जीवका बाङ्गा निबन्धहरू* (२०४७), रुद्र खरेलका *तपाईंका नाम के हो ?* (२०४८), *तेस्रो आँखा* (२०६१), *शब्दको भ्वाङ* (२०६४) *तोरीलाहुरे चोकमा एक दिन* (२०५२) आदि, रामकुमार पाँडेका *ताल-बेताल* (२०४९), *व्यङ्ग्यको बम* (२०५२), *गधा मल्ने काम* (२०५२) आदि एक दर्जन, कुलचन्द्र कोइरालाको *बाजेपुराण* (२०४९), प्रकाश प्रेमीको *पर जा तन्त्र* (२०५०), विष्णु प्रभातका *खुर्सानी पुराण* (२०५१) र *खुसखुस कम्पनी* (२०५९), गोपीन्द्र पौडेलको *कामरेडमा नाउँ दरिएन* (२०५६), नरनाथ लुइटेलका *सिङ न पुच्छर* (२०५३), *बाँदरको हातमा नरिवल* (२०६०) आदि, उत्तमकृष्ण मजगैयाँका *सुनको फूल पार्ने पोथी* (२०५४) र *गृहलक्ष्मी भित्र्याएपछि* (२०५४), आर.सी. रिजालको *कुकुरको पुच्छर* (२०५५), सूर्यबहादुर पिवाका *झटारो* (२०५५), *जिउँदो मान्छेको फेला* (२०६१) आदि, राजेन्द्र सुवेदीको *अब मेरो क्यासेट बन्द हुन्छ* (२०५६), विश्व शाक्यको *श्रीपशुमहापुराण* (२०५७), नरमेन्द्र लामाको *सांसदको पाडो* (२०५८), गोविन्द गिरी प्रेरणाको *प्रजातन्त्रको काफल पाक्यो हजुर* (२०६१), लक्ष्मण गाम्नागेको *लाठीचार्ज* (२०६१) गायत्री लम्सालको *बोकापालन* (२०६२), भैरव अर्यालको *टेढो ऐना* (२०६३), चूडामणि रेग्मीको *गफाडीको गफ* (२०६३), नरेन्द्रराज पौडेलको *प्रमुख अतिथि हुनुको आतङ्क* (२०६४) आदि धेरै कृति रहेका छन्। यिनमा २०४६ सालको परिवर्तनपछि अपेक्षा गरेअनुरूप जनचाहना पूरा नभएको; नेता र सत्तामा बस्नेले आफ्नो स्वार्थका लागि मात्र काम गरेको; नातावाद, कृपावाद हावी हुँदै गएको र शैक्षिक, प्रशासनिक आदि क्षेत्रमा पनि धेरै किसिमका विकृति र विसङ्गति देखापरेका कुरालाई विषयवस्तु बनाउनाका साथै हरेक क्षेत्रका स्वार्थी प्रवृत्तिप्रति व्यङ्ग्य प्रहार गरिएको पाइन्छ।

(ख) संस्मरणात्मकता

विगतमा भएगरेका काम, यात्रा, घटना आदि स्मरणीय विषयका बारेमा लेखिएका निबन्धलाई संस्मरणात्मक निबन्ध भनिन्छ। यसमा जुनसुकै घटना भए पनि ती लेखकसँग जोडिएर आएका हुन्छन्। सम्पूर्ण यात्रासँग सम्बन्धित भएमा त्यो यात्रासंस्मरण हुन्छ। कोरा विवरणमात्र नभई वैयक्तिकता, रागात्मक भाषा, रोचक शैली आदि विशेषता भएमा त्यो नियात्रा हुन्छ र मूलतः कुनै घटनाविशेषमा केन्द्रित भएर वा घटनालाई पृष्ठभूमि बनाएर लेखिएमा त्यो संस्मरणअन्तर्गत पर्दछ। विगतका घटना स्मरण गरेर लेखिएका जुन किसिमका भए पनि ती संस्मरणात्मक निवन्धअन्तर्गत पर्दछन्। यस्ता निबन्धको सङ्ख्या धेरै छ तापनि यहाँ उदाहरणका लागि मात्र केहीको नाम उल्लेख गरिन्छ। राधाकृष्ण मैनालीका *लुटिएका दुई थुँगा फूल* (२०४६), *बन्दी रहर* (२०५५) र *मेरो अतीत : मेरो साथी* (२०६२), मोदनाथ प्रश्रितका *केही ठट्टा केही मर्का* (२०४७) र *मानसपटका तस्विरहरू* (२०४९), पारिजातको *अध्ययन र सङ्घर्ष* (२०५०), महेश्वर शर्माको *रन्थमोल* (२०५०), कुलचन्द्र कोइरालाको *नबिर्सने क्षणहरू* (२०५०), लीलासिंह कर्माको *अतीतका डोबहरू* (२०५१),

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

ध.च.गोतामेका *कालान्तर* (२०५३), *आरोह-अवरोह* (२०६३) आदि, मदनदेव भट्टराईको *मदनदेव भट्टराईका संस्मरणहरू* (२०५३), कुमारबहादुर जोशीका *मृत्युशैय्याबाट बिउँझेर* (२०५४) र *दोस्रो नवजीवन* (२०५९), कमल दीक्षितका *जोगी तरकारी* (२०५५) र *मुड्खुले बाहुन* (२०६१), श्यामप्रसाद शर्माका *गुप्तवासको सम्झना* (२०५५) र *प्यारो दाजुको सम्झना* (२०६२), रोचक घिमिरेको *सम्झनामा फक्रिएका थुँगाहरू* (२०५६), श्यामकृष्ण श्रेष्ठको *सम्झनाको सँगालो* (२०५८), माधवप्रसाद पोखरेल र सुमन ढकालद्वारा सम्पादित *जनकलाल शर्माका संस्मरण* (२०६०), डिल्लीराज अर्यालको *घोल्कीमा बस्ने रहर* (२०६१), फणीन्द्रराज खेतालाको *आफैँलाई टेकेर हिँड्दा* (२०६२), चूडामणि रेग्मीको *बितेकाहरूको सम्झना* (२०६३), गणेश रसिकको *दसगजामा उभिएर* २०६३), राममणि रिसालको *पत्रं पुष्पम्* (२०६४) आदि यसप्रकारका निबन्धकृति हुन् । संस्मरणको शैलीमा लेखिएका यी निबन्धहरू कुनै व्यक्तिसँग, कुनै घटनासँग र कुनै यात्रादि प्रसङ्गसँग सम्बन्धित देखिन्छन् ।

(ग) कवितात्मकता

कविताको जस्तो रागात्मक र अन्तर्लयात्मक भाषाको प्रयोग गरी लेखिएका निबन्धलाई कवितात्मक निबन्ध भनिन्छ । निबन्ध गद्यविधा भए पनि यसको भाषा कविताको जस्तै आलङ्कारिक र लयात्मक हुन सक्दछ । खास गरी आत्मपरक निबन्धअन्तर्गत भावात्मक, आलङ्कारिक र वैयक्तिक निबन्धमा कवितात्मक भाषाको प्रयोग गरिन्छ । लक्ष्मीप्रसाद देवकोटा, कृष्णचन्द्रसिंह प्रधान आदिका निबन्धमा यस्तो विशेषता पाइन्छ । मुक्तछन्दमा संरचित कवितासँग यस्ता निबन्धको निकट सम्बन्ध रहेको हुन्छ । यस चरणका कृष्णचन्द्रसिंह प्रधानको *अनाम सत्य* (२०४६), युवराज नयाँघरेका *संवेदनाका स्वरहरू* (२०५४, संयुक्त सङ्कलन) र *मखुन्डाको मन* (२०५५), ज्ञानेन्द्र विवशका *राराकी अप्सरा* (२०५८), *प्रणय पाइला* (२०६१), मोमिलाको *ईश्वरको अदालतमा आउटसाइडरको बयान* (२०६३), गणेश रसिकको *दसगजामा उभिएर* (२०६३), ईशान गौतमको *मायालु बतास अनि रङहरू* (२०६५) आदि निबन्धहरू कवितात्मक भाषाको प्रयोग गरी लेखिएका छन् । कवितात्मक गद्यको प्रयोग गरेर मात्र नभई निबन्धका कतिपय विषय कवितामै पनि लेखिएको पाइन्छ । यस्तैमध्येको गणेशकुमार पौडेलको *बङ्गलादेशको सफर* (२०५७) गद्यकवितामा लेखिएको/रचिएको यात्राविषयक कृति हो । निबन्धसँग सन्दर्भ जोडेर आफ्ना कविताको चर्चा गर्नाका साथै कविता नै उद्धरण गरी निबन्धभित्र कविता घुसाउने प्रवृत्ति पनि देखिन्छ । भीष्म उप्रेतीका *हतार छैन हतार छ* (२०७०) र अन्य निबन्धमा पनि यो विशेषता पाइन्छ । यसरी प्रस्तुत चरणमा निबन्धमा कवितात्मक भाषाको प्रयोग गर्ने, निबन्धको विषयलाई कवितामा उतार्ने र निबन्ध लेख्दा कविता पनि घुसाउने विशेषता पाइन्छ ।

(घ) आख्यानात्मकता

विषयवर्णन गर्दै जाँदा कार्यकारण शृङ्खलामा आधारित कथाजस्तै गरी प्रस्तुत गरिएका निबन्धलाई आख्यानात्मक निबन्ध भनिन्छ । आकार र वर्णनात्मकताका दृष्टिले पनि निवन्धको निकट सम्बन्ध कथासँग रहेको हुन्छ । यही निकटताका कारण बालकृष्ण समको 'बर्दहामा शिकार' लाई पहिला निबन्ध नै भनिन्थ्यो तर आजभोलि त्यस रचनालाई कथा भनिन्छ । यस कुराबाट निबन्धमा झिनो रूपमा भए पनि आख्यान आउनसक्ने बुझिन्छ । उत्तरवर्ती चरणमा कथात्मक शैलीमा लेखिएका निबन्धअन्तर्गत ध.च.गोतामेको *कालान्तर* (२०५३), माधव पोखरेलका *मेरो मान्छे* (२०५४), *नागदहको थिति* (२०५९), *गार्गीको गाँठो* (२०६२), ज्ञानेन्द्र विवशको *राराकी अप्सरा* (२०५८),

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मनुजबाबु मिश्रको *म र मेरो परम्परा* (२०६३) आदि पर्दछन् । यस्तो विशेषता कुनै एक प्रकारको निबन्धमा मात्र नभई यात्रात्मक, संस्मरणात्मक, विचारात्मक आदि जुनसुकै प्रकारका निबन्धमा पनि पाइन्छ ।

(ङ) तार्किकता तथा बौद्धिकता

विचारदृष्टि गहन र लेखनशैली परिष्कृत भएका निबन्धलाई तार्कित तथा बौद्धिक निबन्ध भनिन्छ । अन्य क्षेत्रका अपेक्षा खोजअनुसन्धान, दर्शन, इतिहास आदि गहन विषयमा आधारित निबन्ध बढी तार्किक तथा बौद्धिक प्रकृतिका हुन्छन् । यसमा हृदयपक्षको भन्दा बुद्धिपक्षको भूमिका रहेको हुन्छ । मदनमणि दीक्षितका *त्यो युग* (२०४७), *द्रौपदी र सीता* (२०४९) आदि, कृष्णचन्द्रसिंह प्रधानको *पाइला : आगतमा टेकेर* (२०४७), ईश्वरवल्लभको *सोचको मायामठ* (२०५७), डी.पी. भण्डारीको *मृगस्थली* (२०५७), रमेश गोर्खालीको *पृथ्वीवादको मर्म* (२०६०) जस्ता कृति तार्किक तथा बौद्धिक खालका देखिन्छन् । यिनको सङ्ख्या पनि धेरै छ । यहाँ उदाहरणका लागि केवल दुईचारओटा मात्र प्रस्तुत गरिएको हो ।

(च) अनुसन्धानात्मकता

खोजअनुसन्धानमा आधारित निबन्धलाई अनुसन्धानात्मक निबन्ध भनिन्छ । यस्ता निबन्धमा भाषासाहित्यबारे प्रकाशमा नआएका वा अस्पष्टता रहेका विषयमा स्पष्ट पार्दै सत्यतथ्यबारे जानकारी गराइएको हुन्छ । पूर्ववर्ती चरणदेखि नै सुरु भएको यो प्रवृत्ति उत्तरवर्ती चरणमा पनि देखापरेको छ । अनुसन्धानात्मक निबन्धअन्तर्गत कमल दीक्षितका *सग्लो अक्षर* (२०४८) *नेति-नेति* (२०५४), *जोगी तरकारी* (२०५५) आदि, जनकलाल शर्माको *जनकलाल शर्माका प्रबन्ध* (२०५८) मदनमणि दीक्षितको *हिन्दू संस्कृतिको परिशीलन* (२०५९) जस्ता कृति पर्दछन् ।

(छ) पत्रात्मकता

चिठीपत्र वा चिठीपत्रको ढाँचासँग सम्बन्धित निबन्धलाई पत्रात्मक निबन्ध भनिन्छ । कोही निश्चित व्यक्तिद्वारा उसका आफ्नै बारेमा वा प्रापकका बारेमा अथवा अन्य व्यक्ति वा विषयवस्तुका बारेमा महत्त्वपूर्ण कुरा समावेश गरी प्रापकलाई सम्बोधन गरेर आत्मपरक शैलीमा लेखिने लेख पत्र हो र साहित्यविषयक त्यस्तो पत्र पत्रसाहित्य हो (व्यास, २०७०, पृ.११२) अनि पत्रका ढाँचामा लेखिएको निबन्ध चाहिँ पत्रात्मक निबन्ध हो । यस चरणमा पत्रात्मक शैलीमा लेखिएका निबन्ध लीलासिंह कर्माको *कर्मा के भन्छन्* (२०५३), नरेन्द्रराज प्रसाइँको *प्रिय इन्दिरा* (२०६२), वनमाली निराकारको *पत्रसञ्चयन* (२०६२) आदि रहेका छन् ।

(ज) बिम्बात्मकता तथा प्रतीकात्मकता

विषयवस्तु वा कथ्य सोझो रूपमा प्रस्तुत नगरी बिम्ब र प्रतीकका माध्यमले प्रस्तुत गरिएको भाषाशैली नै बिम्बात्मक र प्रतीकात्मक शैली हो । प्रायः स्रष्टाका पुस्तकका शीर्षक बिम्बात्मक वा प्रतीकात्मक या आलङ्कारिक छन् । कतिपय स्रष्टाले पुस्तकको शीर्षक मात्र नभई विषयवस्तुको प्रस्तुतिमा समेत यस किसिमको शैली अवलम्बन गरेको पाइन्छ । यस्ता निबन्धमा कुनै कथाकहानीका घटनासन्दर्भ जोड्ने र व्यङ्ग्यप्रहार गर्नेजस्ता विशेषता पनि पाइन्छन् । यस किसिमका निवन्ध बौद्धिक प्रकृतिका देखिएका छन् । कृष्णचन्द्रसिंह प्रधानको *अनामसत्य* (२०४६), अभि

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सुवेदीका *कार्पेटमा टाँगिएको आकाश* (२०५६) र *निबन्ध र टुँडिखेल* (२०६४), डी.पी. भण्डारीको *निरो बाँसुरी बजाइरहेछ* (२०६०) पुण्य कार्कीको *हर्कुलसको खोजी* (२०६३) आदि निबन्ध यस किसिमका देखिन्छन् । यस किसिमको विशेषता धेरथोर सबै निबन्धकारमा देखिन्छ तापनि उल्लिखित निबन्धकारका साथै अन्य कतिपय निबन्धकारमा पनि यसको आधिक्य रहेको पाइन्छ ।

(झ) विविध

सूक्ष्म रूपमा अध्ययन गर्दा उल्लिखित प्रकारबाहेक अन्य किसिमका विशेषता पनि पाइन्छन् । कसैले खास क्षेत्र वा अञ्चललाई प्राथमिकतामा राखेको पाइन्छ भने कसैले कला र कसैले कवितालाई विषय बनाएको देखिन्छ । कोही चेतनप्रवाह शैली र अमूर्त लेखनमा रुचि राख्नेखालका देखिन्छन् । उदाहरणका लागि कृष्ण धरावासीको *बालक हराएको सूचना* (२०४८), नरेन्द्रराज प्रसाईंको *ठाँगो उक्लेपछि* (२०६०), रामदयाल राकेशको *सूर्योदयको देशमा सात दिन* (२०६३) आदि कृति आञ्चलिक प्रकृतिका देखिन्छन् भने रोशन शेरचनको *मस्तिष्कहरूको मृत्यु* (२०५८) ले मूलतः कवितालाई नै विषय बनाएको पाइन्छ । मनुजबाबु मिश्रका *अनुहारका पानाहरू* (२०५६), र *म र मेरो परम्परा* (२०६३) मा कलालाई नै विषय बनाएर आत्मपरक शैलीमा लेखिएको छ । युवराज नयाँघरेको *एक हालको ताली* (२०६५) मा चेतनप्रवाह शैलीको आंशिक प्रयोग पाइन्छ । यसरी उत्तरवर्ती चरणका निबन्ध विधागत स्वरूप र भाषाशैलीका दृष्टिले अनेक प्रकारका देखिन्छन् ।

निष्कर्ष

निबन्ध साहित्यका मुख्य चार विधामध्ये आख्यानेतर गद्यका रूपमा चिनिने एक मुख्य विधा हो । निबन्ध संस्कृत शब्द भए पनि विधाका रूपमा यसको उद्‌भव र विकास पश्चिमी साहित्यबाट भएको हो । सोह्रौं शताब्दीका मिचेल द मोन्तेङबाट सुरु भएको मानिने यो विधा मूलतः आत्मपरक र वस्तुपरक गरी दुई स्वरूपको हुन्छ । नेपाली साहित्यमा यसको थालनी पृथ्वीनारायण शाहको *दिव्योपदेश* (१८३१) देखि भएको मानिन्छ । यसको विकासक्रमिक अध्ययन गर्दा *दिव्योपदेश* (१८३१) देखि प्राथमिक काल, *गोरखापत्र* (१९५८) देखि माध्यमिक काल र देवकोटाको 'आषाढको पन्ध' (१९९३) शीर्षकको निबन्धदेखि आधुनिक काल सुरु भएको देखिन्छ । १९९३ सालको *शारदा* पत्रिकामा प्रकाशित देवकोटाको उक्त निबन्धदेखि थालिएको आधुनिक कालले हाल आठ दशक पूरा गर्न लागेको छ । यस लामो अवधिलाई पहिलो, दोस्रो, तेस्रो र चौथो गरी चार चरणमा वर्गीकरण गर्ने परम्परा पनि रहेको छ तथापि २०४६ पछिको अवधिलाई समेटेर अर्को एक चरण थपी पाँच चरणमा वर्गीकरण गर्नु उपयुक्त हुन्छ । आधुनिक काललाई चार वा पाँच चरणमा वर्गीकरण नगरी केवल पूर्ववर्ती र उत्तरवर्ती भनी दुई चरणमा मात्र वर्गीकरण गर्ने परम्परा पनि रहेको छ । तीमध्ये उक्त दुई खण्डीय अवधारणालाई आधार बनाउँदा २०४६ सालदेखिको अवधि उत्तरवर्ती चरणअन्तर्गत पर्दछ । उत्तरवर्ती चरणका प्रवृत्तिको निरूपण गर्दा एकातर्फ विधागत नवढाँचा अवलम्बन गरी लेखिएको पाइन्छ भने अर्कातर्फ शैलीशिल्पका दृष्टिले पनि फरकफरक किसिमका निबन्ध लेखिएका देखिन्छन् । तीमध्ये विधागत नवढाँचाअन्तर्गत निसमालोचना, निवार्ता, नियात्राजस्ता नवनव रूप पाइन्छन् भने शैलीशिल्पका दृष्टिले हेर्दा यस चरणका निबन्ध हास्यव्यङ्ग्यात्मक, कवितात्मक, पत्रात्मक, अनुसन्धानात्मक आदि बहुविध स्वरूपका देखिन्छन् । यसरी उत्तरवर्ती चरणका निबन्ध स्वरूप, र शैलीशिल्पका दृष्टिले नयाँ, विविध र रोचक रहेका पाइन्छन् ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy Kathmandu Collection

सन्दर्भ सामग्रीसूची

अधिकारी, रामलाल. (२०५०). 'आमुख' (भूमिका). *निसंस्मरण.* दिलकुमारी भण्डारी ।

अब्राम्स्, एम.एच. (सन् २००४). *अ ग्लोसरी अफ लिटरेरी टर्मस्* (सेभेन्थ एडिसन). प्रिज्म बुक्स् पिभिटी. एलटिडी. ।

थापा, हिमांशु. (२०५०). *साहित्य परिचय* (चौथो संस्क.). साझा प्रकाशन ।

पराजुली, ठाकुर. (२०४५). *नेपाली साहित्यको परिक्रमा.* नेपाली विद्या प्रकाशन ।

पोखरेल, बालकृष्ण. (२०५०). *पाँच सय वर्ष* (चौथो संस्क.). साझा प्रकाशन,

प्रधान, प्रमोद. (२०६६). *नेपाली निबन्धको इतिहास.* रत्न पुस्तक भण्डार ।

बराल, ईश्वर. (२०५५). *सयपत्री* (पाँचौँ संस्क.). साझा प्रकाशन ।

मुन्द्रा, यस.सी. र अग्रवाल, यस.सी. (१९९३). *द इङ्लिस एस्सेज् एन्ड एस्साइस्ट्स्* (थर्ड एडिसन). प्रकाश बुक्स ।

राई, सुकराज. (मिति नभएको). *आधुनिक नेपाली निबन्धमा हास्यव्यङ्ग्य.* उल्लेख नभएको : राजेन्द्र विष्ट ।

व्यास, निर्मोही. (२०७०). *यात्रासाहित्यको सिद्धान्त.* वीणा पोखरेल ।

श्रेष्ठ, दयाराम र शर्मा, मोहनराज. (२०४९). *नेपाली साहित्यको संक्षिप्त इतिहास* (चौथो संस्क.). साझा प्रकाशन ।

सुवेदी, राजेन्द्र. (२०४३). *स्रष्टा-सृष्टि द्रष्टा-दृष्टि.* साझा प्रकाशन ।

सुवेदी, राजेन्द्र (सम्पा.). (२०५६). *स्नातकोत्तर नेपाली निबन्ध* (तेस्रो संस्क.). पाठ्य सामग्री पसल ।

सुवेदी, राजेन्द्र. (२०६८). "उत्तरवर्ती नेपाली निबन्धका प्रवृत्ति". *रत्न बृहत् नेपाली समालोचना* (प्रायोगिक खण्ड). राजेन्द्र सुवेदी र लक्ष्मणप्रसाद गौतम (सम्पा.). रत्न पुस्तक भण्डार ।

हक्स्ली, एल्डक्स्. (सन् १९६०). "प्रिफेस". *कलेक्टेड् एस्सेज्.* हार्पर एन्ड ब्रदर्स ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

जोसमनी सन्तकविहरूका दृष्टिमा गुरुको महिमा

डा. खगेन्द्र उपाध्याय*

लेखसार

प्रस्तुत लेख प्राथमिक कालीन नेपाली कविताको निर्गुण भक्तिधाराका कवितामा पाइने गुरुसम्बन्धी विषयवस्तुको विश्लेषण गरेर तयार पारिएको हो । यसमा पाँच जना कविका गुरु विषयक कविताका पङ्क्तिको उद्देश्यमूलक नमुना छनोटपद्धतिका आधारमा छनोट गरिएको छ । यो दस्तावेजको विश्लेषणमा आधारित गुणात्मक ढाँचाको लेख हो । यसमा जोसमनी सन्तकविताको शैली, संरचना, लय आदि दृष्टिबाट नहेरी केवल गुरुसँग सम्बन्धित विषयवस्तुका दृष्टिबाट हेर्न गुरुसम्बन्धी अवधारणाको उपयोग गरिएको छ । यो अवधारणा वेद, उपनिषद्, गीता आदिबाट प्रभावित रहेको देखिन्छ । जोसमनी सन्तकविहरूका दृष्टिमा गुरुलाई जीवनको मार्गदर्शक, ईश्वर प्राप्तिको साधन र उपाय बताउने ईश्वरीय शक्तिका रूपमा लिइएको पाइन्छ । सन्तकविहरूले अरू सांसारिक गुरुको अस्तित्वलाई पनि स्वीकार गर्दै ईश्वरसँग साक्षात्कार गराउन समर्थ गुरुप्रति विशेष आदर व्यक्त गरेको पाइन्छ । उनीहरू आफ्ना गुरुप्रति पूर्ण विश्वास, भरोसा र उनको दया र कृपा प्राप्त गरेर मनुष्य जन्मलाई सार्थक बनाउने र त्यस्ता गुरुको सेवा र ध्यानबाट हुने आनन्दलाई परमानन्दका रूपमा लिन्छन् । जीवनमा स्वार्थी र लालची गुरु पनि फेला पर्दछन् तिनबाट सावधान भएर निस्वार्थी गुरुको माहिमागान गर्नु पनि उनीहरूका जीवनको अभीष्ट रहेको निष्कर्ष प्राप्त भएको छ ।

शब्दकुञ्जी

निर्गुण, भक्ति, सन्तकवि, ईश्वर, गुरु ।

विषयपरिचय

प्राथमिक कालीन नेपाली कविता मुख्यतः वीर र भक्तिधारामा आधारित भएर लेखिएका छन् । भक्तिधारा सगुण र निर्गुणमा विभाजित छ । निर्गुण भक्तिधारा नेपाली कविताका प्राथमिक कालको मौलिक धारा हो । यस धाराका कवितामा गुरु, ईश्वर, आत्मा, जीवनजगत् र सामाजिक पक्षको चित्रण गरिएको छ । यिनले ईश्वरलाई निर्गुण ब्रह्म मानेका छन् । ईश्वरसँग साक्षात्कार गर्न गुरुको शरणमा जानुपर्छ । गुरुले बताएअनुसार आफैंभित्र अभ्यास गरेमा ईश्वरको अनुभूति हुन्छ भन्ने कुरा यिनका कवितामा उल्लेख गरिएको छ । यस लेखमा जोसमनी सन्तकविका दृष्टिमा गुरुको

* उपप्राध्यापक, नेपाली विभाग, जनता विद्यापीठ, नेसंवि, दाङ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

महिमा पहिल्याउने उद्देश्य राखिएको छ। जोसमनी सन्तकविहरू गुरुलाई सर्वोपरि मान्दछन्। यो दृष्टिकोण उनीहरूको आफ्नै मौलिक खोजको परिणाम मात्र नभई परापूर्वकालदेखि निरन्तर रहेको ब्रह्मचिन्तनको सूक्ष्म धारा हो जसलाई यिनीहरूले गति दिएका छन्। यो दृष्टिकोण वेद, उपनिषद्, बौद्ध, जैन गुरुहरूका पालादेखि पल्लवित हुँदै भारतीय निर्गुण धाराका सन्तहरूका विचारधाराबाट अघि बढ्दै जोसमनी सन्तकविसम्म आइपुगेको देखिन्छ। आधुनिक युगमा पनि गुरुको महत्त्व जानेर नै विभिन्न शिक्षण संस्थामा गुरुको व्यवस्था गरिएको हुनुपर्दछ। जोसमनी सन्तकविहरूले पनि आध्यात्मिक साधनामा गुरुको आवश्यकता रहेको औँल्याएका छन्। त्यसैले जोसमनी सन्तकविका दृष्टिबाट हेर्दा गुरुका केकति प्रकार छन् ? गुरुको कस्तो महिमा छ ? के गुरु ईश्वरकै प्रतिनिधि हुन् ? ध्यान कसको गर्ने ? के गुरु लोभी र लालची पनि हुन्छन् ? भन्ने प्रश्नको खोजी गर्ने कार्य यसअघि भएको पाइँदैन। त्यसैले 'जोसमनी सन्तकविका दृष्टिमा गुरुको के कस्तो महिमा छ' भन्ने कुरालाई प्रमुख समस्या मानी प्रस्तुत लेख तयार पारिएको छ।

प्रस्तुत लेखबाट जोसमनी सन्तकविहरूले गुरुलाई केकति महत्त्व दिएका छन् भनी बुझ्न मद्दत मिल्ने अपेक्षा गरिएको छ। गुरुप्रतिको उनीहरूको दृष्टिकोण के छ ? भन्ने कुराको खोजी गरी त्यसलाई एकै ठाउँमा राखेर विश्लेषण गरिएको हुँदा यो लेख औचित्यपूर्ण देखिन्छ। गुरुका बारेमा अरूले पनि कविता लेखेका छन्, जोसमनी सन्तकविले पनि गुरुबाहेक अरू विषयमा कविताको रचना गरेका छन्। ती सबैलाई नसमेटी केवल जोसमनी सन्तकविमध्ये जम्मा पाँच जना कविका गुरुका बारेमा लेखिएका कविताका मुख्य पङ्क्तिहरू मात्रै समेटेर अध्ययनको विषय बनाइनु यस लेखको सीमा हो।

अध्ययनको विधि

जोसमनी सन्तपरम्परामा हालसम्म उन्नाइसजना सन्तकविका रचना उपलब्ध छन्। ती सबै सन्तकविहरूलाई प्रस्तुत अध्ययनमा जनसङ्ख्याका रूपमा परिभाषित गरिएको छ। यसका लागि सम्भावनारहित नमुना छनोट पद्धतिअन्तर्गतको उद्देश्यमूलक नमुना छनोटपद्धतिका आधारमा जोसमनी सन्तकविमध्ये धिर्जेदिल दास, शशिधर दास, सीताराम दास, सतदिल दास र ज्ञानदिल दास गरी जम्मा पाँच जना कविका कविताको अध्ययन गरी तिनमा गुरुका बारेमा उल्लेख गरिएका मुख्य पङ्क्तिहरू छनोट गरिएको छ। कविताको विश्लेषण गर्न छनोट गरिएका कविता र त्यसमा व्यक्त विषयवस्तुसँग सम्बन्धित विभिन्न कृति र लेखहरूलाई आधार बनाएर तथ्य सङ्कलन गरिएको छ। यसमा प्राथमिक स्रोतका रूपमा जोसमनी सन्तकविका कविता र द्वितीय स्रोतका रूपमा ती कवि र कविताका बारेमा प्रकाशित पुस्तक, पत्रिका र लेख आदि दस्तावेजको उपयोग गरिएको छ। त्यसैले यो गुणात्मक ढाँचाको अध्ययन हो। यसमा प्रकाशित दस्तावेजमा प्राप्त तथ्यको विश्लेषण गरी उक्त तथ्यको वर्णन, तुलना र त्यसको पुष्टिका लागि उदाहरणसमेत दिई जोसमनी सन्तकविहरूद्वारा गुरुसँग सम्बन्धित भई अँगालिएको विषयवस्तुलाई सैद्धान्तिक अवधारणा मानी सोहीअनुसार विश्लेषण गरेर निष्कर्षमा पुग्ने काम गरिएको छ।

सैद्धान्तिक अवधारणा

'जोस्मणी' शब्दको सर्वप्रथम प्रयोग सन्त शशिधरका रचनामा पाइन्छ। यसको व्युत्पत्ति 'ज्योतिर्मनी' बाट ज्योतिष्मनी हुँदै जोस्मनी वा जोसमनी गरिएको छ। त्यसैले यो 'ज्योतिर्मनी' को अपभ्रंश भई जोसमनी भएको हुनसक्ने अनुमान गरिएको छ (पाण्डे, सन् १९७०, पृ.६)। यस परम्पराका सन्तहरूले ज्योतिलाई महत्त्व दिई ईश्वरलाई ज्योति वा प्रकाशस्वरूप मानेको हुँदा यो

CC-0. Nepal Sanskrit Academy Kathmandu Collection

व्युत्पत्ति उपयुक्त पनि देखिन्छ (शर्मा, २०६०, पृ.२१३)। निर्गुण भक्तिमा ईश्वरलाई मन वा हृदयभित्र खोज्ने हुनाले नामबाटै यसको सङ्केत गर्न खोजिएको देखिन्छ। जोसमनी सन्तका रचनाहरूमा जातिप्रथा, कर्मकाण्ड, अवतारवाद तथा धार्मिक रूपमा गरिने बाह्य आडम्बर र पाखण्डको विरोध गरी निर्गुण निराकार ईश्वरको उपासना गर्नु जीवनको मुख्य उद्देश्य हो भन्ने कुरा व्यक्त गरिएको पाइन्छ। हिन्दी, व्रज र मैथिली भाषाको समिश्रणबाट बनेको 'सधुक्कडी' भाषा (भण्डारी, २०५३, पृ.२३३) को प्रयोग नेपाली सन्तकविहरूले गरेका छन्। विशुद्ध नेपालीमा कविता लेख्ने सन्तकविहरू थोरै छन्। 'सधुक्कडी' भाषा त्यति आकर्षक छैन तर यिनमा व्यक्त विचार र भाव महत्त्वपूर्ण छ। भाषा जस्तो भए पनि अभिव्यक्ति सरल, सहज र स्वाभाविक छ (शर्मा, २०६०, पृ.२१५)। जोसमनी सन्तकविताको विपुलराशि 'सधुक्कडी' भाषामा छ, त्यसका विपरीत नेपाली भाषामा थोरै सन्तहरूले कविता रचेका छन्।

जोसमनी मत मूलतः उपनिषद्बाट प्रभावित छ। उपनिषद्को अर्थ गुरुको समीपमा बसेर ईश्वर प्राप्त गर्ने उपाय र साधनको अभ्यास गर्नु हो, यसबाट अध्यात्मविद्या वा पराविद्याको प्राप्ति हुन्छ (शर्मा, २०५६, पृ.४२)। *श्वेताश्वरोपनिषद्*मा भनिएको छ– ईश्वर सर्वज्ञ, अजन्मा, अनादि, अनन्त र सर्वशक्तिमान् छन् (गोयन्दका, २०६८, पृ.११५)। परमेश्वर र गुरुप्रति जसको समानरूपले अनन्य विश्वास र भक्ति छ उसैका हृदयमा परमेश्वर प्रकट हुन्छन् (गोयन्दका, २०६८, पृ.४९५)। यति हुँदाहुँदै पनि आनन्दमय परमेश्वरलाई श्रद्धा, भक्ति र प्रेमबाट प्राप्त गर्न सकिन्छ (गोयन्दका, २०६८, पृ.४७६)। उपनिषद्का यी मान्यतासँग जोसमनी मत पनि सहमत देखिन्छ। जोसमनी मतले पनि ईश्वरलाई निगुर्ण, निराकार र ज्योतिस्वरूप मान्दछ। यसमा गुरुलाई ईश्वरको प्रतीकस्वरूप मानिएको छ। गुरुसँग सम्बन्धित जोसमनी सन्तमत र उपनिषद्को अवधारणालाई आधार मानी जोसमनी सन्तकविताको विश्लेषणसँग सम्बन्धित यो सैद्धान्तिक अवधारणा तयार पारिएको छ। यो विषयवस्तुसँग सम्बन्धित अवधारणा हो। यसमा जोसमनी सन्तकविताको शैली, संरचना, भाषा, शीर्षक आदि दृष्टिबाट नहेरी केवल गुरुसँग सम्बन्धित विषयवस्तुका दृष्टिबाट हेर्न गुरुसम्बन्धी अवधारणाको उपयोग गरिएको छ। खास गरी कवितामा गुरुका बारेमा व्यक्त विचारलाई आधार मानी त्यसमा व्यक्त विषयवस्तुलाई समेट्ने प्रकृतिका उपशीर्षक तयार पारी सोहीअनुसार विश्लेषण गरिएको छ। त्यसका लागि विविध रूपमा गुरु, महिमायुक्त गुरु, ईश्वरका रूपमा गुरु, गुरुको ध्यानबाट ईश्वर प्राप्ति, गुरुदर्शनको लालसा, अन्धा र लालची गुरुजस्ता विभिन्न उपशीर्षक चयन गरिएको छ। यी शीर्षकको चयन सन्तकविका रचनामा व्यक्त विषयवस्तुलाई आधार बनाएर गरिएको हो। यसरी जोसमनी सन्तकविको गुरुसम्बन्धी दृष्टिकोण पहिल्याउन यस अवधारणाको उपयोग गरिएको छ।

विमर्श र विश्लेषण

जोसमनी सन्तकविहरूले गुरुको महिमालाई कुन रूपमा लिएका छन् भन्ने कुरा उनीहरूका काव्य र फुटकर कविताका पङ्क्तिहरूमा खोज्नुपर्ने हुन्छ। यसका लागि जोसमनी सन्तकविका रचनामा पाइने गुरुसँग सम्बन्धित विषयस्तुलाई अध्ययन गरी तिनमा पाइने विषयवस्तुलाई विभिन्न उपशीर्षक दिई छलफल र विश्लेषण गर्ने कार्य निम्नलिखित रूपमा गरिएको छ :

विविध रूपमा गुरु

सन्त शशिधरले आफ्ना एघार प्रकारका गुरु रहेको उल्लेख गरेका छन्। आमाबुबालाई उनले पहिला गुरु मानेका छन्। दोस्रा गुरु व्रतबन्ध गराउने, तेस्रा गुरु शास्त्र पढाउने, चौथा गुरु

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

आध्यात्मिक ज्ञान दिने, पाँचौं गुरु बुद्धि, छैटौं गुरु सतसङ्गत, सातौं गुरु सांसारिक वैराग्य, आठौं गुरु ब्रह्मज्ञान, नवौं गुरु भुसिल्किरा, दसौं गुरु आदिपुरुष र एघारौं गुरु शिवस्वामी रहेका छन्। शशिधरले यी सबै गुरुको मान राखी यिनीहरूका कृपाले आफूले योग धारण गरेर नित्य परमात्माको नाम लिन समर्थ भएको बताएका छन्। संसारका अनेकौं शङ्काको निवारण गरेर योगी हुन शास्त्र पढी तिनलाई कण्ठ गरेर होइन गुरुका सहायताले हो भनी शशिधरले आफ्ना अनुभवको वर्णन गरेका छन्। उनले जीवात्मालाई नवौं गुरु भुसिल्किरासँग तुलना गरेका छन् जसले कठिन तपस्या गरेर धैर्यपूर्वक शरीर परिवर्तन गर्दछन्। भुसिल्किरा संसारतर्फ फैलिएको मैलो आत्माको प्रतीक हो जुन विषयविकारमा फसेको छ। यस्तो शरीर बदलेर पुतलीजस्तो सफा भई संसारको मैलो छोड्नसक्ने गुरु देखेपछि आफ्नो मनमा दृढ विश्वास पलाएको कुरा उनले यसरी बताएका छन् :

पहिले गुरु मेरे मातापिता

... नमहुँ गुरु मेरे भुसिल् किरा, दृढ तप करि तन बदले अतिधीरा,

ओहितन बदलि पुतली होई उडी जाई, यहि चरित्र देखि मेरे परतीत आई। (शर्मा, २०५२, पृ.१०५)

शशिधरका दृष्टिमा सांसारिक ज्ञानका लागि पनि गुरुको आवश्यकता हुन्छ, गुरुबिना आफ्नै प्रयासले शास्त्र पढेर ज्ञान हासिल गर्न सकिँदैन। त्यसैले उनले ज्ञान सिकाउने सबैलाई गुरुको संज्ञा दिएका छन्। उनको गुरुसम्बन्धी दृष्टिकोण ऋषि दत्तात्रयको भैँ फराकिलो देखिन्छ। शशिधरले सांसारिक र पारमार्थिक ज्ञान र सिप सिकाउने माता/पिता गुरु, धार्मिक गुरु, आचार्य गुरु र आध्यात्मिक गुरुलाई मुख्य मानेको देखिन्छ। आध्यात्मिक गुरुलाई नै जोसमनी सन्तविकहरूले कतै गुरु कतै सद्गुरु भनेका छन्। त्यसैले गुरुलाई उनीहरूले विविध रूपमा लिएको पाइन्छ।

जोसमनी सन्तहरूले जीवनमा मार्गदर्शन गर्ने हरेक व्यक्तिलाई गुरुका रूपमा स्वीकार गरेका छन्। त्यस्ता सबै गुरुको महत्त्व देखाएका छन् तर आध्यात्मिक गुरुलाई उनीहरूले सर्वोपरि स्थान दिएको देखिन्छ।

महिमायुक्त गुरु

धिर्जेदिल दास भन्छन् :

जन्म पाइके मन हरि पद राखो जोगयुक्ति समाई,
कहें धिर्जेदिल दास यही पद मेरा गुरु कृपा दया पाई,
गुरु भजि माजि पाप छुटे अमरपुर रस खाई। (शर्मा, २०५२, पृ.१०४)

मानिसको जन्म पाएर यसलाई त्यतिकै खेर फाल्नुहुँदैन। मनलाई हरिका चरणमा राख्नुपर्दछ। गुरुसँग योगको युक्ति सिक्नुपर्दछ। गुरुको कृपा र दयाबाट योगको तरिका सिकेर संसारबाट मुक्त भई अमरपुरको रसपान गर्न सकिन्छ।

शशिधर भन्छन् :

ॐ आदिगुरु सत्। ॐ अनादिगुरु सत्। ॐ आपे भगवान् सच्चिदानन्द सत्,
जेतो राम भगत हो गए सत्। उनके कृपासैं रहवल सत्। (शर्मा, २०५२, पृ.१०५)

गुरु आदि, अनादि, भगवान्, सच्चिदानन्द हुन्। रामको भक्ति गुरुको यही महिमा, कृपा र सत्द्वारा सम्पन्न हुन्छ। 'गुरु' शब्द सच्चिदानन्द लहरी काव्यको आत्मा हो। आफूले त्यसको वर्णन गरी यसबाट वैराग्य धारण गरेको अनि परमात्माका नामको गायन गर्न लागेको कुरा शशिधरले यसरी बताएका छन् :

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गुरु शब्द सच्चिदानन्द लहरी आत्मामै कहि जाऊँ, वैराग विवेक गोविन्द फेरिफेरि गाऊँ । (शर्मा, २०५२, पृ.१०५)

गुरुभक्ति चानचुने तरिकाले हुँदैन र असली गुरुसँग सजिलै भेट पनि हुँदैन । गुरु धारण गर्दा छलकपट परित्याग गर्नुपर्छ । गुरु आदिरूप, ब्रह्मका अवतार, ब्रह्मजस्तै हुन् । बाह्र वर्षसम्म पैदल हिँड्न सजिलो छ तर जन्मभरि घुमेर खोजे पनि गुरुलाई पाउन सकिँदैन । मनलाई स्थिर बनाएर एउटै आसनमा बसेर कसैकसैले मात्रै गुरुलाई प्राप्त गर्न सक्दछन् :

छलकपट छोडि गुरु करे गुरु है वहि आदिरूप,
गुरु ब्रह्म औतार है गुण गुरु ब्रह्म अनूप
बाह्र वरस पंथा चलन सहज है जनमभर फिरे कोई
ईतो दृढासन वैठि अगमपन्थ गमकरी जावै विरला कोई । (शर्मा, २०५२, पृ.१०६)

सतगुरु नै आमाबुबा र परमानन्द दिने दयाल हुन् । उनी एक मात्र यस संसाररूपी सागरबाट पार लगाउने समर्थ व्यक्ति हुन् । त्यसैले हे सतगुरु साहेब ! तिमी दीनका दयाल हौ । तिमी परमानन्द दिने कृपालु हौ । तिमी मेरा मातापिता र म तिम्रो बालक हुँ । तिमीले दिनदिनै लेखपढ गराएर निर्मल बनायौ । मेरो एउटै बिनती छ, म हात जोडेर तिम्रा अघि उभिएर भन्दै छु । यो गहिरो र गम्भीर सासाररूपी सागरलाई म कसरी पार गरूँ ! जसरी आमाबुबाले आफ्ना बालबच्चालाई सघाएर उनीहरू ठुला र समर्थ हुन्छन् त्यही उपाय गरेर मलाई सघाऊ र आफैँ संसाररूपी सागर तर्नसक्ने बनाइदेऊ भनी शशिधरले सतगुरुसँग अनुरोध गरेका छन् :

तुमहि साहेब सतगुरु परमानन्द कृपाला, तुमहि साहेब सतगुरु मेरे मातपिता हम तुमरे बालकु
तुमहि पढाउ चिह्नाउ निरमल होइ दिनदिन झलकुँ, येकु बिनती मेरे स्वामी कर जोरी ठाडरहु तुम्हरे आगु
जे विधि मातापिता आफ्नु बाला सघाई, तब बाला समरथ होवै वही चाल चलाई
ते विधि चेताउ सघाउ समरथ कराइ देउ, जब समरथ होइउँ नित्त करिहुँउ सेउ । (शर्मा, २०५२, पृ.१०७)

संसारमा अनेक मत छन् । सतगुरुबिना कुनै मतले अर्थ राख्दैन चाहे जतिसुकै चतुऱ्याइँ गरौँ । सतगुरको मतमा लागेपछि सबै मत पछि पर्दछन् :

सब सतगुरु कृपा करै मत पाई । सतगुरबिना कोटी करै चतुराई (शर्मा, २०५२, पृ.११४)

परमात्मालाई प्राप्त गर्न पक्का गुरुको मार्गदर्शन आवश्यक हुन्छ । यदि सिपालु राजी/माजी भएन भने ढुङ्गा जतिखेर पनि पल्टिन सक्छ । संसार पार लगाउने राजी पनि पक्का, सिपालु हुन आवश्यक ठानिन्छ :

मेरे साहेब पूल बधावा जाउँ आउँ खुसी राजी
ब्याउनिहारा कच्चा होई नैया टुटि कवहुँ डुबिजाई
मेरे पूल पक्का है आपे मालिक पार वार समाई (शर्मा, २०५२, पृ.१२५)

मनको द्विविधा र चञ्चलताको अन्त्य सतगुरुको कृपाबाट हुन्छ । आस्तिक, नास्तिकका बारेमा पुस्तकमा लेखेका कुराहरू पढेर मनको द्विविधा हट्दैन :

आस्तिक नास्तिक नाहिं है किताप पुस्तक लिखि न जाई । जब सतगुरु कृपा करै नेरा अभितग पाई (शर्मा, २०५२, पृ.१२७)

गुरुको भजनरूपी खेती धेरैपटक सम्झनयोग्य छ । गुरुभक्ति र साधुको सेवासमान अर्को कुनै तीर्थ र व्रत छैन :

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गुरु के भजन मे खेती के समझउ बारम्बार, गुरु के भक्त साधु के सेवा तीर्थवर्त एकु नाही । (शर्मा, २०५२, पृ.१६३)

गुरुमार्ग अगम छ, सहज छैन । गुरु, शब्द, सत्संग, सत्मार्ग यी सवै गुरु कृपाविना प्राप्त हुँदैनन् ।

गुरु राई अगम खेल बनाई, ...।

गुरु शब्द सतसङ्गत सत्मार्ग गुरु कृपाबिना कोही नपाई । (शर्मा, २०५२, पृ.१६७)

गुरुको दयाविना बिच बाटामै अलपत्र परिन्छ । संसारबाट पारि जान मद्दत गर्ने गुरु नै हुन् :

गुरु गोविन्दजी दयाबिना दास अटके । (शर्मा, २०५२, पृ.१६८)

गुरुविना मनुष्यजन्म व्यर्थै बित्ने छ । यो देखेर संसारका मानिसहरू हाँस्ने छन् :

बिनागुरु गम सें जनम गयो है कतीरहे जग हाँसी । (शर्मा, २०५२, पृ.१७१)

आत्मा र परमात्माका बारेमा बुझ्न र षटचक्रको अभ्यास गर्न गुरुले दिएका ज्ञानमाथि विचार गर्नुपर्दछ । चन्द्रमारूपी गुरुका स्वरूपमा चखेवारूपी शिष्यले आठै प्रहर त्यतैतिर हेरिरह्यो भने षटचक्रलाई खोल्न सकिन्छ :

आत्मा परमात्माको गुरु ज्ञान विचारो षडचक्र स्वास खेलाई,

श्री गुरु मूर्ति चन्द्रमा सेवक चयन चकोर, अष्ट प्रहर निरखत रहो गुरु मूर्तिकी और । (शर्मा, २०५२, पृ.१७५)

अभयानन्द भन्छन्, गुरुको भजनबिना यो शरीर र यससँगका सम्बन्ध सबै निरस छन् । गुरुबिना नुहाइ, धुवाइ गर्नु, टीका लाउनु सब व्यर्थ जान्छ :

गुरु भजनबिनु येह तन सब फीका । क्या भये अस्नान क्या क़ीये काहाँ लगाव टीका । (शर्मा, २०५२, पृ.१८५)

गुरुको भजन नै संसारमा काम लाग्छ । मानिसहरू भने आफैँलाई गुरु बनाएर तमासा देखाइरहेका छन् :

गुरु भजनपर करो भरोसा और नहि सनिसार मे, आफैं गुरु का अगम लीला है देखो तमासा लोक मे । (शर्मा, २०५२, पृ.१९०)

काम, क्रोध, लोभ आदि सबैलाई जितेका गुरु गुणका खानी हुन् । उनको सङ्गतबाट दश इन्द्रियलाई जितेर अनहदको सूक्ष्म डोरी पाउन सकिन्छ :

श्रीगुरु भन्याका गुनका भारी, काम क्रोध लोभ सबै दिया जारी,

दस ओटा लकडी धुनि जगाया, अनहदको खलाती सुस्मडोरी पाया । (शर्मा, २०५२, पृ.२३८-२३९)

ज्ञानदिल भन्छन्, सुख खोज्ने भए सतगुरुलाई पुकार । उनी सबैका साझा हुन् । अलमलमा परेका शिष्यलाई गुरुले मात्रै सही मार्गमा हिँडाउन सक्छन् :

सुख खोजन्या भया सतगुरु भाख, सतगुरु भन्याका सबैका साजे,

सेवा गर्न दिँदैन सधैं गाजेमाजे । (शर्मा, २०५२, पृ.२३८-२३९)

सतगुरुको कृपाबाट मैले आफैँभित्र अमृत पिएँ । मलाई गुरुको कृपा भयो । मेरा सतगुरु धन्य छन् जसका कारण मैले आफैँभित्र अमृत प्राप्त गरेँ भनी ज्ञानदिल दास आफ्नो अनुभव बताउँछन् :

सतगुरु कृपाले अम्रित पियाको

... धन्ने दया गुरुको कृपाभनी जान, अम्रितै हो भन्या निश्चय मान । (शर्मा, २०५२, पृ.२४९)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मलाई गुरुको कृपा भएको छ। गुरुको कृपाबाट परम्पद प्राप्त गर्ने इच्छा जागृत हुन्छ। शास्त्रले यही भन्छन्। सतगुरु हामी सबैभन्दा उच्च छन्, ठुला छन्, उनका अगाडि हामी केटाकेटी वा अन्जान नै छौँ। सतगुरुबाट यो संसार कहिल्यै खाली भएन। हरेक युगमा सतगुरु आएका छन्। उनको सङ्गत र उनका वचनमा विश्वास गर्ने भाग्यमानीहरूले मात्रै सतगुरुरूपी हिरा प्राप्त गर्छन् :

गङ्गा र जमुना अगम अपार, चारवेद गीता वेदान्तको सार। (शर्मा, २०५२, पृ.२५७)

गुरुकृपा नाउँछ ज्ञानदिल दास, सबैले गर्नु परम्पदको आस, ...

चारैजुग शशिधरले भक्ति गरि आया, भाग्येमानी जतिले हिरारत्न पाया (शर्मा, २०५२, पृ.२५९)

चारै युगमा सतगुरुका माध्यमबाट परम्पद प्राप्त गर्न लोभ र पाप छोडी सत्यमा विश्वास गर्नुपर्छ। सत्यमा विश्वास गर्नेहरूले मात्रै सतगुरुको सङ्गत प्राप्त गर्दछन् :

चारजुगदेखि फकिर भयाको, लोभपाप छोडि सतमा रह्याको,

सङ्गत जति छन् साथमा रहन्छन्, सतगुरु स्वामी परम्पद कहिन्छन्। (शर्मा, २०५२, पृ.२५८)

जोसमनी सन्तकवितामा ज्ञानका लागि गुरुको आवश्यकता र उनको महिमा वर्णन गरिएको छ। उनीहरूले सांसारिक ज्ञानका लागि पनि गुरुको आवश्यक औँल्याउँदै पारमार्थिक ज्ञानका लागि गुरु अपरिहार्य भएकाले उनको महिमा सबैभन्दा बढी रहेको उल्लेख गरेका छन्।

ईश्वरका रूपमा गुरु

शधिधरले सतगुरु परमात्माका रूप भएका हुनाले सतगुरु र परमात्मामा भिन्नता छैन भनेका छन्। उनी भन्छन्, हे सतगुरु ! तिमी पूर्ण ब्रह्म हौ र पूर्ण रूपमा सबै ठाउँमा छौ। तिमी मेरा अन्तर्मनमा बसेर आफैँ बोल्छौ। अरूले गाएर तिमी चित्तमा आउँदैनौ। तिमी आफैँ अन्तरयामी छौ। तिमीले संसार सागर तरिसकेका छौ त्यसैले तार्न सक्छौ। हे निरंकार ! तिमी आजमात्र संसारमा आएका होइनौ, तिमी त सधैँ, सनातनदेखि नै आएका छौ :

तुमही साहेब पूर्ण ब्रह्म पूरण छाई, तुमही साहेब मेरे घट बोले आपे समाई,

... तुमही आपे आफ अन्तरज्यामी

तुमही तरी हो गोसाई तुमही तार, तुँ सदा सनातन निरंकार। (शर्मा, २०५२, पृ.१०७)

ज्ञानदिल भन्छन्– गुरुको असली वासस्थान सत्यलोक र भँवरगुफामा रहेको छ :

सत्य महलमै सतगुरुकी वासा ताहाँ येकु भवरागुफा धराया हो जी। (शर्मा, २०५२, पृ.२८७)

अक्षरको केही मूल्य छैन तर तिनै अक्षरबाट वेद बनेका छन्। यस्तै गरी अमूल्य अर्थ जसले बुझ्दछ, उसले अण्ड र पिण्डको भेद पाउँछ। पारखीबिना हिरा कसैले चिन्दैनन्, नचिनेपछि हिरा पनि मूल्यहीन हुन्छ। अक्षर र हिराको महत्त्व बुझाउने पारखी भएजस्तै अण्ड र पिंण्डको ज्ञान गुरुविना क़सैले प्राप्त गर्न सक्दैन। यो कुरा जसले बुझ्दैन उसको बुद्धि हराएको छ। उसले बाटो बिराएको छ भनिएको छ। त्यसैले शशिधरका दृष्टिमा गुरु ज्ञानका दाता हुन् :

कौडीसरी अक्षर है लाख करोड जहाँ सें आए वेद,

अमोल अर्थ जो बुझी समावै पावै अण्डपिण्डको भेद,

पारखीबिना हीरा को पैचानै कौडीसरी तौन बिकाई,

सज्जनबिना ज्ञान को बुझ मागर छोडी वहे मती हराई। (शर्मा, २०५२, पृ.१०७)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

जोसमनी सन्तकविले उपनिषद्मा झैं गुरुलाई ईश्वरका रूपमा स्वीकार गरेका छन्। उनीहरू निराकार ईश्वरका साकार रूप गुरु हुन् भन्ने मान्यता राख्दछन्। त्यसैले ज्ञान दिने काम असली ईश्वररूपी गुरुबाट मात्रै हुन्छ भन्ने उनीहरूको दृष्टिकोण रहेको देखिन्छ।

गुरुको ध्यानबाट ईश्वर प्राप्ति

शशिधरले ईश्वरको अनुभूतिका लागि गुरुको ध्यान गर्नमा जोड दिएका छन्। उनी भन्छन्– यो संसारका सबै वस्तु पञ्चतत्त्वले बनेका छन्। यी ध्यान र भक्तिका योग्य छैनन्। गुरुको शरणमा गएर उनको ध्यान गर्नाले आफैंभित्र परमात्माको अनुभूति हुन्छ :

पानी पीता धरती माता गुरु पवन अवनी साथी, सूर्यचन्द्र खेल खेलावै सिंचे पोखै दिनराती,
इनु पाँचैके गुरु एकै ध्यान्, तनमन एक मिलावै आपे समावै परमान्। (शर्मा, २०५२, पृ.१११)

ईश्वरसँग साक्षात्कार बच्चा जन्मेजस्तै र बिरुवा उम्रेजस्तै गरी समय आएपछि आफैं हुन्छ। यसका लागि धैर्यधारण र एकाग्रता हुनुपर्छ :

जैसे नारि ऋतु राख गरभताई, बाला सिद्ध होवै आपे निकरि आई,
...जैसे अंवादि दल वोवै भाइ,
आपे तेजसै जाला तोरै जैसे केते से बिरवा बनी आई,
तैसे मति सांत राखै घटविच अवर न चिताई। (शर्मा, २०५२, पृ.१३३)

हाम्राभित्र शब्द छ, त्यो शब्द अक्षरातीत छ। गुरुको असली रूप पनि शब्द हो। त्यही शब्दले परमात्माको भेद बताउँछ :

अक्षर वोलै अक्षरै बुझि निअक्षर अक्षर गाई, शब्दै ताला शब्दै कुची शब्दै खोलि भेदपाई। (शर्मा, २०५२, पृ.१३४)

वर्णात्मक नाम मात्रै जप्नाले प्रभुप्राप्ति हुँदैन :

अक्षर जपि ओंकार नहि आई, दास शशिधर एक ओंकार गाउँ। (शर्मा, २०५२, पृ.१३५)

जन्म र मृत्यु, पाप र पुन्यको पछि नलागी एउटै नामरूपी चाभी वा साधनबाट सम्पूर्ण ताला अर्थात् बन्धन फुकाउन सकिन्छ। यस्तो उपाय गुरुबाट प्राप्त हुन्छ :

जनम मरन जीवन जीव समाउँ, पापन पुन्ये सुन्ने सुन्ने खेलाउँ,
... भेदको भेदी एकै कुचि, अनेक ताला खोलि जाउँ। (शर्मा, २०५२, पृ.१३६)

संसारमा अनेकता छ। गुरुको नाममा एक्ता छ त्यसले सही बाटो दिन्छ। शब्द गुरुका माध्यमबाट भित्री मनमा चित्त जोड्नाले हरिसँग भेट हुन्छ :

आफैं ब्रह्म बोलै बालिको बताउँ, जेता कहै तेता नाउँ,
....सब्द मध्य स्वरंकार गुरु है भाइ, ताहेसै हरि मिलै हद्दधुनि गगनमै चित्तलाई। (शर्मा, २०५२, पृ.१३६)

शशिधरले आफूले महापुरुषका विचारहरूलाई गाएको बताएका छन्। आफ्नो भनाइको डाली, पात, जरा, मूल केही नभएको हुँदा कसले बुझ्ला र ? जो ईश्वरको प्यारो छ, त्यस्तो बिरलाले बुझ्ने छ। जसले बुझेर त्यसको अभ्यास गर्ने छ त्यसलाई कालले खाँदैन भनेका छन् :

महापुरुषके भाषा आदि योग शशिधर गाई, डार पात जर मूलै नाहीं को बुझला भाइ
बुझैं बिरला कोई वहि साहेबके लाल, जिन बुझि समावै ताको खावै नहि काल। (शर्मा, २०५२, पृ.१३७)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सीताराम दास भन्छन्- सतगुरुले दिएका शब्दका सहायताले भ्रम मेटाएर ब्रह्मतत्त्वको दर्शन गर्न मद्दत गर्छ :

सतगुरु के शब्द से भ्रम मेटाऊँ ब्रह्मतत्त्व दरसाऊँ । (शर्मा, २०५२, पृ.२३३)

जोसमनी सन्तकविहरूले गुरुलाई साक्षात् ईश्वर मानेका छन् । त्यसैले उनीहरू ईश्वरको अनुभूति गर्न गुरुको ध्यान गर्नमा जोड दिन्छन् । उपनिषद्मा शब्दलाई ब्रह्म मानिएको छ । यो ब्रह्मतत्त्व सबैका अन्तरमा विद्यमान छ (गोयन्दका, २०६८, पृ.४) । शशिधर पनि त्यस्तै शब्दब्रह्मको अनुभूति गुरुको ध्यानले आफ्ना अन्तरमा हुने कुरा व्यक्त गर्दछन् । यस दृष्टिले उपनिषद् र जोसमनी मतका बिच साझापन रहेको औंल्याउन सकिन्छ ।

गुरुदर्शनको लालसा

सतदिल दास गुरुलाई संसारका सबै इच्छाभन्दा माथि राखेर भन्छन् :

गुरु मेरा कब देहो दरिशन मोहि, दया बिना मिलै न कोई,
मृत्युलोक में जन्म भये है काल कल भरो आई,
औषधबिना वैद्य विचार न होई तनुबिन क्या हुन उपाई,
शङ्का पर्वत चित्त धुंवाये अन्ध सोमन्ध भराई,
... दास सतदिल करुण करो स्वामी करजोरी सीस नुहाई,
जी अर्जी अरूँ मैं दरिसन पाऊँ नन्म के दुख बिसलाई । (शर्मा, २०५२, पृ.२१७)

हे गुरुदेव ! मलाई कहिले दर्शन दिनुहुन्छ ? हजुरको दयाबिना केही प्राप्त हुँदैन । मृत्युलोकमा कालले सताइरहेको छ । परमात्माको नामरूपी औषधी र गुरुरूपी वैद्यबिना मृत्युरूपी रोगको उपचार कसरी सम्भव हुन्छ ? मेरा शङ्का पर्वतसमान अनेक छन् । मन चञ्चल छ । बुद्धि अन्धो छ । बुद्धिले के गर्ने के नगर्ने त्यसको पहिचान गर्न सकेको छैन । जन्म बिनाकामले बित्दै छ । इन्द्रियहरू गलत बाटामा छन् । यो सबै हजुरका चरणलाई बिर्सेका कारण भएको हो । हजुर नै मेरा मातापिता, कुल, परिवार, छोरा, सम्पत्ति र भाइ हुनुहुन्छ । हजुरबिना यी सबै मेरा केही होइनन् । मलाई हजुरले दर्शन दिन किन विलम्ब गर्दै हुनुहुन्छ । यदि आमाबुबाविना सन्तान रोयो भने कसैले फकाउन र भुलाउन सक्दैन । मेरो अवस्था त्यस्तै छ । मैले सवै दिन यसै गरी बिताइरहेको छु । यो सतदिल दास हात जोडेर शिर निहुराई हजुरमा विन्ती गर्दछ । हे स्वामी ! म विन्ती गर्छु, मलाई दर्शन दिएर अनेकौं जन्मका दुख विर्साउन मद्दत गर्नुहोस् भनी गुरुदर्शनको लालसा व्यक्त गरेका छन् ।

यहाँ गुरु र शिष्यको सम्बन्धलाई प्रेमी र प्रेमिका, रोगी र वैद्य तथा आमा र सन्तानको प्रतीकका रूपमा व्यक्त गरेका छन् । यिनीहरू एउटाको अभावमा सुखसँग बस्न नसक्ने हुँदा गुरुप्रतिको प्रेम र गुरुदर्शनको लालसा व्यक्त गरिएको छ । ईश्वर साक्षात्कारका लागि गुरुसँगको यस्तो प्रेम र उनको दर्शन गर्ने लालसा हुनुपर्छ भन्ने दृष्टिकोण सन्तकविको देखिन्छ ।

अन्धा र लालची गुरु

शशिधर भन्छन्– ज्ञानको आँखा नभएकाहरूले ईश्वर प्राप्तिलाई साधन बनाएर नयाँ पन्थ चलाएका छन् । परमात्मालाई ती आफैंले पाएका छैनन् अरूलाई के देखाउन सक्लान् ?

सुनिए अन्धे सर्मकती भले भुलाई, धन कलेस्वर खलक येकै पंथ चलाई,
... बडियाँई उनके वडे उँची, साहेब काहाँ पावै कुदरत क्या खोलै कुची,
लिउ लाग्याका आँखाले काँहा देखिपाई । (शर्मा, २०५२, पृ.१३०)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पाँच विकारलाई जितेपछि साहेबलाई आफ्नै हृदयमा प्राप्त गर्न सकिन्छ। यिनलाई नजित्नेहरू इन्द्रियरूपी पाँच विकारमा हराउँछन् :

पाँच जो जितै वहि साहेब घटबिच पाई, पाँच नजिति रहै पाँचौ बिच हराई। (शर्मा, २०५२, पृ.१३१)

बाहिर देवताका मूर्ति राखेर पुज्नाले मनको भ्रम जाँदैन। ईश्वरको अनुभूति कपट छोडेर हृदयमै खोज्नाले हुन्छ। ब्रह्मको अंश ब्रह्ममै समाहित हुन्छ :

कपट छोडि अधिक जोरै एहि जुगत गाई, तबजिब फिरै अलख जागै ब्रह्म ब्रह्म समाई। (शर्मा, २०५२, पृ.१३८)

परमात्माका नामको कुनै मूल्य हुँदैन। चेला बनाएर पैसा लिने तल्लो स्तरका गुरु हुन्। यस्ता गुरुले सत्त्वगुण छोडी तमोगुण बटुल्छन्। कन्ठी धारण गराएर अनमोलका वस्तुको मूल्य तोकी परमात्माका नामको व्यापार गर्छन्। गुरुको भेष धारण गर्ने धनका लोभी व्यक्तिलाई ज्ञानदिलले लालची र लोभी गुरुका रूपमा चित्रण गरेका छन् :

सुद्र साधु जति छन् धेरै धन भन्छन्, कन्ठी धारण गर्दा पचास् रूपिञाँ गन्छन्,
अमोलको चीजको मोल गर्ने कस्तो, मोल नगर्नु अमोलको चीज,
बेपार गर्न्या होइन परम्पदको बीज, कन्ठी धारी धाम बनाई रुपिञाँ कमाउँछन्। (शर्मा, २०५२, पृ.२५२-२५३)

जोसमनी सन्तकविहरूले देखावटी, स्वार्थी र भ्रम छर्ने गुरुसँग सावधान हुनुपर्ने बताएका छन्। उनीहरू गुरु निस्वार्थी हुनुपर्ने मान्यता राख्दछन्। वास्तवमा परमार्थी गुरुको कुनै स्वार्थ हुँदैन। उनीहरूले गुरुको सहयोगलाई आमाबुबाको निस्वार्थ सेवा र प्रेमसँग तुलना गरेका छन्। त्यसैले जोसमनी सन्तकविका विचारमा अन्धा र लालची गुरुलाई स्वीकार गर्नु हुँदैन। उनीहरूसँग सधैँ सचेत र सावधान रहनुपर्दछ भन्ने धारणा व्यक्त गरिएको पाइन्छ।

निष्कर्ष

जोसमनी सन्तकविका दृष्टिमा गुरुको स्थान पहिल्याउने उद्देश्य र उनका दृष्टिमा गुरुको स्थान कस्तो छ भन्ने कुरालाई प्रमुख समस्या मानी प्रस्तुत लेख तयार पारिएको हो। यसमा जोसमनी सन्तकविमध्ये जम्मा पाँच जना कविका गुरु विषयक कविताका मुख्य पङ्क्तिहरूमात्रै समेटेर अध्ययन गरिएको छ। दस्तावेजको विश्लेषण गरिएको यो लेख गुणात्मक ढाँचामा आधारित छ। सन्तकविका रचनामा बाह्य आडम्बर र पाखण्डको विरोध गरी निर्गुण निराकार ईश्वरको उपासना गर्नु जीवनको मुख्य उद्देश्य हो भन्ने कुरा व्यक्त गरिएको पाइन्छ। यो मत मूलतः उपनिषद्बाट प्रभावित छ। यस मतले पनि ईश्वरलाई निगुर्ण निराकार र ज्योतिस्वरूप मान्दछ। यसमा गुरुलाई ईश्वरको प्रतीकस्वरूप मानिएको छ। संसारका जुनसुकै काम गर्दा कुनै न कुनै प्रकारका गुरुको आवश्यकता ठानिन्छ। संसारका विभिन्नपक्षसँग जुध्न आमाले सिकाउँछिन्। बुबा, साथीभाइ र शिक्षकका सहायताले संसारका बारेमा बुझ्न र सिप सिक्न मद्दत पुग्छ। धर्म र अध्यात्मका बारेमा जानकारी दिने धार्मिक र आध्यात्मिक गुरुबाट हुन्छ। यस्ता गुरुलाई जोसमनी सन्तकविहरूले ईश्वरको प्रतीकका रूपमा लिएको देखिन्छ। गुरु विभिन्न प्रकारका हुन्छन्। माता र धार्मिक गुरु जन्म र परम्परागत विरासतका रूपमा प्राप्त हुन्छन्। आचार्य गुरु शिक्षालयको चयनबाट विभिन्न श्रेणी र योग्यताका हुन्छन्। आध्यात्मिक गुरु भने साधकको खोज, रुचि, पारमार्थिक इच्छा र मानसिक सन्तुष्टिमा भर पर्छ। यस्ता गुरुलाई हाम्रा शास्त्रमा पनि ईश्वरकै प्रतिनिधिका रूपमा लिइएको देखिन्छ। जोसमनी सन्तकविहरूले अरू गुरुको महत्त्व दर्साउनुका साथै

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

आध्यात्मिक गुरुको आवश्यकता र महत्त्वलाई पनि अपरिहार्य ठान्दै त्यस्ता गुरुलाई ईश्वरका रूपमा लिएर तिनका महिमाको गान गरेको पाइन्छ। यस्ता गुरुको सङ्गत, मार्गनिर्देशन तथा सेवावाट जीवनलाई सफल बनाउन मद्दत पुग्छ। ईश्वर प्राप्तिको लालसा राख्नेहरूले यस्ता गुरुको ध्यान र लालची गुरुबाट बच्नुपर्छ भन्ने निष्कर्ष यस लेखबाट प्राप्त हुन्छ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

गोयन्दका, हरिकृष्ण दास. (२०६८). *ईशादि नौ उपनिषद्.* गीता प्रेस।

घोडासैनी, खगेन्द्र. (२०७३). "निगुर्ण ब्रह्मका उपासक सन्तकवि शशिधर दास". *सगुन.* ६ (५), पृ.१८-३१।

घोडासैनी, खगेन्द्र. (२०७३). "निगुर्ण ब्रह्मका उपासक सन्तकवि ज्ञानदिल दास". *हैमप्रभा* १५, पृ.५५-६५।

तिवारी, सिद्धिनाथ. (सन् १९५३). *निर्गुग काव्यदर्शन.* श्री अजन्त प्रेस लिमिटेड।

पाण्डे, मथुरादत्त. (सन् १९७०). *नेपाली और हिन्दी भक्ति काव्य का तुलनात्मक अध्ययन.* भारतीय ग्रन्थ निकेतन।

भण्डारी, गोपालप्रसाद. (२०५३). *प्राग् भानुभक्तीय नेपाली काव्य.* नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान।

शर्मा, गोपीकृष्ण. (२०५६). *संस्कृत साहित्यको रूपरेखा.* अभिनव प्रकाशन।

शर्मा, जनकलाल. (२०५२). *जोसमनी सन्तपरम्परा र साहित्य.* साझा प्रकाशन।

शर्मा, मोहनराज. (२०६०). "प्राथमिक कालको नेपाली पद्य". *नेपाली साहित्यको इतिहास (प्रथम खण्ड).* चूडामणि बन्धु (सम्पा.). नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान।

शर्मा, मोहनराज र दयाराम श्रेष्ठ. (२०६१). *नेपाली साहित्यको संक्षिप्त इतिहास.* साझा प्रकाशन।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पारिजातका कथामा कथनीयता

गोविन्द लुइटेल*

लेखसार

प्रस्तुत अध्ययन पारिजातका कथाहरूको कथनीयताको विश्लेषणमा आधारित छ । समाख्यानशास्त्रमा कथनीयताले कथालाई अभिरुचिपूर्ण बनाउने विशिष्ट बिन्दु वा सारलाई बुझाउँछ । यस अध्ययनमा कथनीयतासम्बन्धी सैद्धान्तिक मान्यता एवं अवधारणाको प्रयोग गरी पात्रका कार्य र चेतनाका तहबाट पारिजातका कथामा अभिव्यक्त कथनीयताको विश्लेषण गरिएको छ । पारिजातका प्रथम, द्वितीय तथा तृतीय पुरुष शैलीका कथामा कमजोर आर्थिक अवस्था, वर्गीय विभेद तथा राज्यबाट उपेक्षित भएका कारण निम्नवर्गीय मानिसहरूको जीवन दुःसाध्य बनेको छ भन्ने कुरालाई कथनीयताका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ र यस्तो अवस्थाको अन्त्य हुनुपर्ने सार पनि कथनीयताका रूपमा आएको छ । यससँगै अबोध नेपाली चेलीहरू कोठीमा बेचिएर नारकीय जीवन भोग्न बाध्य भएका छन् भन्ने कुरालाई पनि कथनीयताका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । पारिजातका कथामा कथनीयतालाई प्रशस्त नाटकीकरण गरी विश्वसनीय ढङ्गले प्रस्तुत गरिएका कारण कथात्मक संरचना सबल बन्न पुगी कथात्मक सौन्दर्यका हिसाबले पनि उनका कथा उत्कृष्ट बन्नपुगेका छन् भन्ने निष्कर्षसमेत यस अध्ययनबाट प्राप्त भएको छ ।

शब्दकुञ्जी

आधारभित्ति, क्रियाव्यापार, चेतना, समाख्याता, समाख्यान ।

विषयपरिचय

नेपाली साहित्यमा कथाकार, उपन्यासकार, कवि, संस्मरणलेखक, निबन्धकार तथा नाटककारका रूपमा परिचित पारिजात (वि.सं.१९९०–२०५०) बहुमुखी प्रतिभासम्पन्न साहित्यकार हुन् । उनी कथाकार र उपन्यासकारका रूपमा बढी चर्चित छिन् । पारिजातको प्रथम प्रकाशित कथा वि.सं. २०२१ मा *रचना* पत्रिकमा प्रकाशित 'मैले नजन्माएको छोरो' हो । उनका प्रकाशित कथासङ्ग्रहहरू *आदिम देश* (२०२५), *सडक र प्रतिभा* (२०३२), *साल्गीको बलात्कृत आँशु* (२०४३) र *वधशाला जाँदा आउँदा* (२०४९) हुन् । कथाकारका रूपमा पारिजात ख्यातिप्राप्त कथाकार हुन् । पारिजातको कथाकारिता प्रयोगशील एवं गत्यात्मक किसिमको रहेको पाइन्छ । वि.सं.२०२८ सम्मका

* उपप्राध्यापक, त्रिचन्द्र बहुमुखी क्याम्पस, काठमाडौँ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पारिजातका कथाहरू व्यक्तिगत समस्यामा केन्द्रित छन्। त्यस समयका कथाहरूमा जीवनको विसङ्गति, मानवीय अस्तित्व र मनका कुण्ठाहरूलाई कथ्यविषय बनाएको पाइन्छ। वि.सं. २०२९ पछिका पारिजातका कथाहरू समाजकेन्द्रित छन्। यस समयका कथामा व्यक्ति, समाज एवं सिङ्गो युगकै बेथितिप्रति आक्रोश व्यक्त गर्दै असमान आर्थिक अवस्था र ह्रासोन्मुख मानवीय मूल्यले सिर्जित जटिल समस्याको कलात्मक प्रस्तुति पाइन्छ। उनका कथाहरू प्रयोगशील भएकाले अकथा शैलीका पनि छन्। उनका कथाहरूको संरचना र रूपविन्यास दुवैमा नवीनता र प्रयोगशीलता पाइन्छ। पारिजातका कथाको रचनाविधानमा पाइने यही विशेषतालाई आधार मानेर उनका कथाहरूको अध्ययन विश्लेषण विभिन्न कोण, सैद्धान्तिक आधार र अवधारणाका आधारमा बहुआयामिक किसिमबाट गर्न सकिन्छ। यस सन्दर्भमा पारिजातका कथाहरूको विश्लेषणका निम्ति समाख्यानशास्त्रअन्तर्गत पर्ने कथनीयता पनि कथाअध्ययनको आधार हो।

समाख्यानशास्त्रमा कथनीयताले समाख्यानमा भन्न लायक खास कुरालाई बुझाउँछ। यो समाख्यानमा के भनिएको छ भन्ने विषयसँग सम्बन्धित हुन्छ। समाख्यानमा कुनै रुचिकर घटना, विषय वा पात्रका बारेमा केही भनिएको हुन्छ। यसलाई सारकथन पनि भनिन्छ। कथनीयता समाख्यान अध्ययनको महत्त्वपूर्ण विषय भएकाले पारिजातका कथामा पाइने कथनीयताको अध्ययन गरी निष्कर्षमा पुग्नु उपयुक्त हुन्छ। पारिजातका कथामा केन्द्रित भएर थुप्रै परिचयात्मक, साहित्येतिहासपरक, समालोचनात्मक एवं शोधपरक अध्ययन-अनुसन्धानहरू भएका पनि छन्। यति हुँदाहुँदै पनि अनुसन्धेय समस्यासँग पूर्णतः सम्बद्ध समग्र अध्ययन भने हुनसकेको देखिँदैन। यस सन्दर्भमा पारिजातका कथामा केकस्तो कथनीयता पाइन्छ र त्यसको अभिव्यक्ति कसरी भएको छ भन्ने प्राज्ञिक जिज्ञासा नै प्रस्तुत अध्ययनको प्रमुख समस्या हो। यस अध्ययनले कथाविश्लेषणको नवीन आधार दिने र उनका कथासम्बन्धी नयाँ तथ्य सार्वजनिक गर्ने हुनाले पनि प्रस्तुत अध्ययन महत्त्वपूर्ण रहेको छ। यसप्रकार पारिजातका कथामा केन्द्रित भएर हालसम्म कथनीयताको गहन अध्ययन हुन नसकेको सन्दर्भमा उनका कथामा पाइने कथनीयता नै प्रस्तुत अध्ययनको विषय हो।

अध्ययनको विधि

प्रस्तुत अध्ययन पूर्णतः साहित्यिक एवं गुणात्मक अध्ययन हो र यो मूलतः पाठविश्लेषणमा आधारित छ। त्यसैले यसमा पुस्तकालयीय स्रोतबाट सङ्कलित सामग्रीहरूको तथ्यापन गरी त्यसकै आधारमा सामग्री विश्लेषण र अर्थापन कार्य सम्पन्न भएको छ। यस सन्दर्भमा अध्ययनको उद्देश्यलाई आधार मानी उद्देश्यमूलक नमुना छनोट विधिका आधारमा कथनीयताका सूचकहरू प्रखर भएका र त्यसको कथागत सौन्दर्यसँगको अन्तरसम्बन्ध पुष्टि हुने खालका चार ओटा कथाहरू छनोट गरी तिनको कथनीयता विश्लेषण गरिएको छ। कथाहरू छनोट गर्दा प्रथम, द्वितीय र तृतीय पुरुष कथाको प्रतिनिधित्वलाई आधार मानिएको छ। छनोट गरिएका कथाहरूमा 'नैकापे सर्किनी' , 'सिटीहलको बुढो ज्यामीसँग' , 'साल्गीको बलात्कृत आँसु' र 'नाटकको चौथो चरण' रहेका छन्। विश्लेषणका क्रममा प्रस्तुत अध्ययनमा मूलतः पाठपरक र वर्णनात्मक विधिको उपयोग गरिएको छ।

कथनीयताको सैद्धान्तिक प्रारूप

कथनीयता अङ्ग्रेजी 'टेलिबिलिटी' को नेपाली रूपान्तरण हो। समाख्यानमा भन्न खोजिएको खास कुरालाई कथनीयताका रूपमा बुझिन्छ। यो कथावस्तुभित्रको आधारभूत एवं महत्त्वपूर्ण तत्त्व हो। ल्याबोभ (सन् १९७२) ले कथनीयताबारे सर्वप्रथम चर्चा गरेको पाइन्छ। यसपछि यसलाई घनीभूत रूपमा व्याख्या गर्ने काम रायन (सन् १९८६), ब्रुनर (सन् १९८६) तथा बरोनी (सन् १९९१,

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

२००७) आदिबाट भएको पाइन्छ। जेरमी ब्रुनर (सन् १९८६) कथनीयतालाई समाख्यानको सारका रूपमा हेर्दछन्। कथालाई भन्नलायक बनाउने उल्लेख्य गुण कथनीयतामा हुन्छ। यो समाख्याताहरूद्वारा निर्धारण गरिएको विशिष्ट घटनाहरूको प्रकृतिमा निर्भर रहन्छ। महत्त्वपूर्ण वा आश्चर्यजनक र विशिष्ट सन्दर्भमा कथन गर्न उपयुक्तताका रूपमा यसले कथालाई विन्दु प्रदान गर्दछ (बरोनी, सन् २००७, पृ.१)। कथनीयता लेखकको विशिष्ट अनुभव वा सिर्जनात्मक प्रेरणाको स्रोतका रूपमा रहेको हुन्छ। फ्लुडर्निक (सन् २००३) ले यस किसिमको विशिष्टतालाई उच्च तहको आनुभविकता जसले समाख्येय पाठको केन्द्रीय तत्त्वमाथि प्रकाश पार्दछ र यसलाई विकसनशील कथांशमा जोड्न सक्छ भनेकी छन्। उनले कथनीयतालाई उच्च तहको आनुभविकता भन्दै यसलाई पाठको केन्द्रीय तत्त्व मानेकी छन्।

लेखकले आफूले देखेसुनेको वा अनुभव गरेको कथा, विचार वा भावलाई आफ्नो सिर्जनात्मक कृतिमा प्रस्तुत गरेको हुन्छ। यो लेखकको अनुभूति वा कल्पनाशीलताको विषय हो। यस अर्थमा जेरमी ब्रुनर (सन् १९८६) ले कथनीयता र आनुभविकतालाई समाख्यानको सारका रूपमा प्रस्तुत गरेका छन्। उनले समाख्यानमा मानव वा मानवजस्तै अभिवृत्ति र कार्यको व्याख्या हुने धारणा व्यक्त गर्दै कथनीयता यसमै अन्तर्निहित हुन्छ भनेका छन्। कथामा जुन अभिवृत्ति वा कार्यको उपस्थापन हुन्छ, त्यसबाट कुनै सार अभिव्यक्त हुन्छ। समाख्यानमा यस्तो सार नै कथनीयताको रूपमा रहन्छ। कथामा कथनीयतालाई दुई किसिमले पहिचान गर्न सकिन्छ। यस अर्थमा कथनीयताका दुई प्रकारका परिदृश्य वा आधारभित्ति (ल्यान्डस्केप) हुन्छन् र ती हुन्– कार्य र चेतना (ब्रुनर, सन् १९८६, पृ.१३-१४)। कार्य आधारभित्तिअन्तर्गत कथामा पात्र वा अभिकर्ताका माध्यमवाट कथनीयता सङ्केतित हुन्छ। यसमा कार्यको घटकमा अभिकर्ता, अभिवृत्ति वा लक्ष्य, स्थिति, माध्यम वा कारणसँग कथनीयता जोडिन्छ। यसमा पात्रसँग सम्बन्धित भएर कार्यात्मक तहवाट कथनीयता अभिव्यक्त हुन्छ। यसमा कथनीयतासँग जोडिने विषयका रूपमा आएका अभिकर्ता वा पात्रको कार्य, उसको अभिवृत्ति, पात्रको काम गराइको लक्ष्य, पात्रसम्बद्ध माध्यम वा कारण आदिवाट कथनीयता पहिचान गरिने हुनाले यसको मुख्य आधार कार्य नै हो। चेतना आधारभित्तिअन्तर्गत कार्यात्मक तहमा रहेका पात्रहरूले के जाने, के विचार गरे वा के अनुभव गरे वा के जानेनन्, के विचार गरेनन् वा के अनुभूत पनि गरेनन् भन्नेमा ध्यान दिइन्छ (ब्रुनर, सन् १९८६, पृ.१३-१४)। यसमा पात्रको अभिवृत्ति वा कार्यवाट नभएर उसको चेतनाको तहवाट कथनीयता सङ्केतित हुन्छ। कथामा पात्रको चेतनाका विशिष्टता र सीमाजस्ता कुरा यसमा आउँछन्। कथाकारले पात्रहरूलाई केकस्तो सम्भावनाको कुन संसारतर्फ डोहोऱ्याएको छ र अनुभवको केकस्तो संसारतर्फ आकर्षित गरेको छ यसवाट कथनीयता प्रस्टिन्छ। बरोनी (सन् २००७) ले कथनीयतालाई विशिष्ट घटना वा सन्दर्भको विशिष्ट अर्थका रूपमा प्रस्तुत गर्दै पाठकले पत्ता लगाउने महत्त्वपूर्ण प्राप्ति हो भनेका छन्। कथनीयता वा सारलाई कथाकारले कृतिका माध्यमवाट आफूले व्यक्त गर्न खोजेको विचार वा अभिप्रायका रूपमा पनि बुझ्न सकिन्छ। प्रस्तुत अध्ययनमा कथनीयतासम्वन्धी यिनै मान्यताका आधारमा पारिजातका कथामा पाइने कथनीयताको विश्लेषण गरिएको छ।

पारिजातका प्रथम तथा द्वितीयपुरुष कथामा कथनीयता

'नैकापे सर्किनी' र 'सिटीहलको बूढो ज्यामीसँग' पारिजातका कथनीयता अध्ययनका निम्ति निर्धारित क्रमशः प्रथम तथा द्वितीय पुरुष शैलीका कथाहरू हुन्। 'नैकापे सर्किनी' कथामा समाख्याता 'म' ले नैकापे सर्किनीको कथा भनेको छ। कथामा 'नैकापे सर्किनी' नै प्रमुख पात्रका रूपमा रहेकी छ र उसैको कार्यव्यापार र चेतनाको तहबाट कथनीयता पहिचान गर्न सकिन्छ। यस

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

कथामा नैकापे सर्किनी पात्रको चरित्र र कार्यलाई जोड दिइएको छ र उसकै कार्यव्यापारबाट कथनीयता प्रस्तुत भएको छ। गरिबीमा पिल्सिएर खाने कुराको अभावका कारण असमयमै बुढी भएकी काठमाडौंको नैकापकी एक सर्किनी महिलाको यन्त्रवत् जीवनको प्रस्तुति यस कथामा भएको छ। कथामा समाज तथा राज्यबाट उपेक्षित एवं शोषितपीडित बनेकी नैकापे सर्किनीको अति कष्टकर एवं दुःसाध्य जीवनको चित्रण मार्मिक ढङ्गले गरिएको छ। यसबाट प्रस्तुत कथामा समाजमा विद्यमान गरिबी एवं आर्थिक, सामाजिक तथा जातीय विभेदलाई रुचिकर बिन्दुका रूपमा चयन गरी त्यसैलाई कथनीयताका रूपमा विकसित गरिएको प्रस्ट हुन्छ। हरेक सूर्योदयसँगै विष्णुमतीमा बालुवा निकाल्ने काम गर्ने सर्किनी पुस र माघको ठिहीमा पनि त्यही दिनचर्या दोहोऱ्याउँछे। उसले चिसो पचाइसकेकी छ र ठिही ऊदेखि पराजित छ तर यथार्थमा उसको शरीर इन्चइन्च गर्दै सिद्धिँदै छ-खिइँदै छ। उसको जीवनको कुनै मोल छैन र उसको पसिना, हाडमासु र रगत विनामूल्य राजधानीमा निर्मित भइरहेका भवनमा जम्मा हुँदै छन्। श्रमजीवीमाथि हुने शोषण र उनीहरूको पसिनाको मूल्यहीनतालाई नैकापे सर्किनी पात्रको केन्द्रीयतामा यस कथामा अत्यन्त प्रभावकारी र संवेदनशील तरिकाले प्रस्तुत गरिएको छ (पाण्डेय, २०५१, पृ.९८)। यसरी प्रस्तुत कथामा श्रमजीवी, मजदुर तथा निम्नवर्गीय मानिसहरूको कष्टकर जीवन भोगाइ कथाकारको विशिष्ट अनुभवका रूपमा रहेको छ र यसलाई प्रस्तुत कथामा कथनीयताका रूपमा विकसित गरिएको छ र यसबाटै कथानक निर्माण गरी रैखिक ढाँचामा त्यसको विन्यास गरिएको छ।

प्रस्तुत कथामा नैकापे सर्किनीको कहालीलाग्दो जीवनभोगाइ आएको छ। ऊ गरिबी, अभाव, पीडा, शोषण, उत्पीडन, उपेक्षा र तिरस्कार सहेर मृतप्रायः जीवन गुजारिरहेकी छ। मरुभूमिको दुष्कर यात्राभन्दा पनि कठिन जीवनयात्रा गर्न विवश ऊ राज्यको संरक्षणबाट टाढै छे। ऊ परिचयविहीन अनागरिकका रूपमा चित्रित छे। यस्ता मानिसहरूलाई न कुनै दिवस न त कुनै नाराले नै छुन्छ भन्ने कुरालाई कथामा चित्रित नैकापे सर्किनीको अवस्थाले प्रस्ट पार्दछ :

> 'यो तिन महिनाभित्रमा देशले निकै ठुलाठुला राष्ट्रिय पर्वहरू मनाइसकेको छ। यही पुलमाथिबाट संविधान दिवसको जुलुस बगेको थियो। धिमेबाजा, व्यान्डबाजा, नारा, झाँकी तर नैकापे सर्किनीले केही देखिन, केही सुनिन पनि, ऊ एकनासे बालुवा निकाली रही। विकासको नारा र झाँकीसँग उसलाई कुनै पनि मतलव छैन। (पृ.१३८-१३९)

यस कथांशमा देशले ठुलाठुला राष्ट्रिय पर्वहरू र संविधान दिवस मनाउँदा पनि पुलमुनि बालुवा झिकेर जीविकोपार्जन गर्ने नैकापे सर्किनीलाई त्यसले कुनै प्रभाव पार्न नसकेको अवस्थाको चित्रण गरिएको छ। विकासको नारा र झाँकीले पनि उसलाई कहिल्यै छोएको छैन। उसलाई ती कुराहरूप्रति कुनै मतलव नै छैन। ऊ सरकारले के दिन्छ भनेर आश पनि गर्दिन। पसिनाको कमाइ खाने ऊ कसैलाई धाक पनि लगाउँदिन। यसरी विश्लेष्य कथामा नैकापे सर्किनीजस्ता कैयौं श्रमजीवीहरू राजधानीमै सरकारबाट उपेक्षित भएर कष्टकर जीवन बिताउन विवश भएका छन् भन्ने कथनीयता प्रस्तुत छ। यस कथामा यस्तो कथनीयता कार्य आधारभित्तिअन्तर्गत आएको छ। नैकापे सर्किनीले पेटभरि कहिल्यै खान पाएकी छैन। ऊ परिवार पाल्नकै निम्ति चिसो पानीमा दिनभरि कठ्याङ्ग्रिएर बालुवा निकाल्छे। ऊ जेठमा लगाएको एकसरो लुगाकै भरमा पुसमाघको ठन्डी पनि कटाउन बाध्य भएकी छ। जतिसुकै विकासका नारा लगाए पनि जुनसुकै दिवस मनाए पनि र जस्तोसुकै नियम र कानुन बनाए पनि ती केवल नारा र कागजमै मात्र सीमित छन्। तिनले गरिब, दुःखीको उत्थानमा केही गर्नसकेका छैनन्। देशमा लाखौं नैकापे सर्किनीहरू छन्, उनीहरूले बाँच्नका लागि यन्त्रवत् रूपमा काम गरिरहनुपर्दछ नत्र उनीहरूको मुखमा माड लाग्दैन (घिमिरे र ज्ञवाली, २०६४, पृ.२२६)। एकातिर गरिबीको पीडा त छँदै छ, अर्कातिर उनीहरू विभेदको सिकार

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भई अपमानित र उपेक्षितपूर्ण जीवन जिउन विवश छन् भन्ने कुरालाई यस कथामा कथनीयताका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ ।

यसरी विवेच्य कथामा हाम्रो देशमा गरिबी र अभावमा पिल्सिएका र राज्यबाट उपेक्षित भएका कैयौँ मानिसहरू अनागरिक जस्तो भएर दु:साध्य जीवन बाँच्न बाध्य भएको तथ्यलाई कथनीयताका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । यस कथामा कथनीयतालाई अन्तर्नाटकीकरण गरी पात्रको क्रियाव्यपारका माध्यमबाट अभिव्यक्त गरिएका कारण विश्वासिलो ढङ्गले आएको छ । यस कथामा कथनीयताको प्रस्तुतिलाई पाठकलाई प्रभाव पार्नसक्ने गरी प्रभावशाली ढङ्गले अभिधा अर्थका तहबाट अभिव्यक्त गरिएको छ भने यसबाट कथाकलाको प्रभावकारिता पनि पुष्टि भएको छ ।

'सिटीहलको बूढो ज्यामीसँग' पारिजातको द्वितीय पुरुषको प्रयोग गरिएको एक मात्र कथा हो । यसमा समाख्याता 'म' ले हर्कबहादुर ज्यामी अर्थात् 'तिमी' पात्रलाई सम्बोधन गर्दै उसकै विवश जीवनको कथा भनेको छ । यस कथामा समाख्याता 'म' र हर्कबहादुर अर्थात् 'तिमी' गरी कार्यात्मक तहमा दुई जना मात्र पात्र आएका छन् । यी दुईमध्ये पनि हर्कबहादुर पात्र आफैँ क्रियाशील छैन । ऊ 'म' पात्रको मानसिक अभिव्यक्तिका रूपमा आएको छ । 'म' पात्रको एकालापीय ढाँचाबाट हर्कबहादुरको स्थिति, उसको प्रतिक्रिया, चेतना र दृष्टिकोणजस्ता पक्षहरू आएका छन् र यसबाट प्रस्तुत कथाको कथनीयता ठम्याउन सकिन्छ ।

प्रस्तुत कथामा श्रमजीवी हर्कबहादुर ज्यामीको दयनीय अवस्थाको चित्रण गरिएको छ । यस कथामा गरिबी, अभाव र श्रमशोषणको चपेटामा पिल्सिएको हर्कबहादुर ज्यामीको विवश अवस्थाको चित्रण गर्दै सबै शोषितपीडित श्रमजीवी वर्गले अन्याय, अत्याचार र शोषणका विरुद्ध उभिँदै अधिकारका निम्ति लड्नुपर्छ भन्ने सार प्रस्तुत छ र यही नै प्रस्तुत कथाको कथनीयता हो । यस्तो कथनीयता कथामा 'म' पात्रको चेतनाको तहबाट अभिव्यक्त भएको छ । यस कथामा हर्कबहादुर ज्यामीले के जान्यो वा के जानेन भन्ने कुराका आधारबाट कथनीयता पहिचान गर्न सकिन्छ । सिटीहलजस्ता कति ओटा महल बनाइसकेको ज्यामी हर्कबहादुरलाई अहिले टाउको ओत्ने ठाउँ छैन र खाने गासको ठेगान छैन । उसले गासबास र कपासको व्यवस्था मिलाइदिने नेताहरूको भाषण पनि सुनेको छ र सामाख्याता 'म' पात्रलाई त्यस्तो कुरामा विश्वास छैन । त्यसैले 'ऊ' ज्यामी बुढालाई गासबास र कपासको व्यवस्थाका निम्ति विद्रोह गर्न निम्त्याउँछ (पाण्डेय, २०५१, पृ.९४) । हर्कबहादुर गरिब छ, निमुखो छ, उसको श्रमशोषण भएको छ अनि उसको अधिकार पनि खोसिएको छ । उसले सिटीहलजस्ता कैयौँ भवनहरू ठड्याएको छ र त्यस्ता भवनहरूलाई ध्वस्त बनाउने सामर्थ्य पनि छ तर उसले आफ्नो अधिकार र सामर्थ्यका कुराहरू बुझेको छैन । उसमा चेतनाको कमी छ । त्यसैले 'म' पात्रले उसलाई आफ्नो हक र अधिकारप्राप्तिका निम्ति लड्न प्रेरित गरेको छ र यसबाट प्रस्तुत कथाको कथनीयता प्रस्ट हुन्छ ।

प्रस्तुत कथामा हर्कबहादुर ज्यामीजस्ता निरपेक्ष गरिबीको रेखामुनि रहेका श्रमजीवी, शोषितपीडित, निम्नवर्गीय तथा निमुखाहरूका समस्याहरूलाई प्रस्तुत गरी उनीहरूलाई अधिकार सम्पन्न बनाउनुपर्ने सार व्यक्त भएको छ । उनीहरू हाड घोटेर महल बनाउँछन् तर त्यसको उपभोग गर्न पाउँदैनन् । त्यही महलका ठेकेदार र इन्जिनियरहरू रातारात धनी हुन्छन् तर त्यही महल बनाउने मजदुरहरू एकसरो लाउन र एकछाक खान पनि पाउँदैनन् । उनीहरूले आफ्नो श्रम र पसिनाको मूल्य कहिल्यै पाएका हुँदैनन् । कथामा यस्तो अन्यायका विरुद्ध उनीहरू उठ्नुपर्छ भन्ने कथनीयतालाई महत्त्वका साथ प्रस्तुत गरिएको छ । प्रस्तुत कथामा 'म' पात्रका माध्यमबाट 'तिमी' अर्थात् हर्कबहादुरलाई उसको आफ्नै अवस्थाबारे बोध गराउँदै शोषण तथा अन्याय सहेर नबस्न भनिएको छ । बसीबसी खाएर मोटाउनेहरू सिटीहलमा नाच हेर्न आउने, जीवनभर कहिल्यै पसिना बगाउन बानी नपरेका कोरा नेताहरू आएर भाषण गरेर अझ हर्कबहादुरलाई पसिना बगाउन

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

हौसला दिने तर उसको दयनीय अवस्थाप्रति भने आँखा चिम्लने प्रवृत्तिको यसमा आलोचना गरिएको छ। यसमा नेताहरू हर्कबहादुरको पसिनाले भुत्रो बनाएको कमिजको खिल्ली उडाएर अनेकथरी भाषण गर्छन्। उद्घाटन गर्छन्, माला लगाउँछन्, भोज खान्छन् तर कैयौँ पुल, सडक र अग्लाअग्ला भवन बनाउने हर्कबहादुर भने भोकै र नाङ्गै वृद्ध अवस्थाको दयनीय जीवन बिताउन विवश भएको अवस्थालाई सङ्केत गर्दै हर्कबहादुरलाई सहेर नबस्न भनिएको छ। यसका साथै अन्याय र शोषणका विरुद्ध बोल्न प्रेरित गरिएको छ। कथामा आएको "तिम्रो यो इष्टकोटलाई आँधीबेहरी, आगोपानी र मान्छेको तागत केहीले पनि ढलाउन सकेको हुँदैन। तिम्रो जित्नुको चिनो यो टालेको इस्टकोट" (पृ.११७) भन्ने भनाइले यही कुरालाई पुष्टि गर्दछ।

यसरी प्रस्तुत कथाको कथनीयता श्रमजीवी, मजदुर तथा अन्याय, अत्याचार र शोषणमा पिल्सिएका निमुखाहरूले अब सहेर बस्नु हुँदैन, उनीहरू अब अधिकार प्राप्तिका निम्ति सङ्घर्ष गर्न तयार हुनुपर्छ भन्ने हो। प्रस्तुत कथामा आफ्नो अस्तित्व जोगाउन र श्रमको मूल्यको बोध गराउन श्रमिकहरू एकजुट हुनुपर्ने र अधिकार भन्ने कुरा मागेर होइन खोसेर लिनुपर्छ भन्ने कुरालाई कथनीयताका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ। मजदुर तथा श्रमिकहरू एकजुट भएर अन्याय र शोषणका विरुद्ध उठ्ने हो भने उनीहरूको जित सुनिश्चित छ र यसका निम्ति उनीहरू तयार हुनुपर्छ भन्ने कथनीयता प्रस्तुत कथामा अभिव्यक्त भएको छ। यस कथामा मूलतः प्रत्यक्ष अर्थका तहबाट कथनीयताको प्रस्तुति भएको छ भने आंशिक रूपमा व्यञ्जनाका तहबाट हुन पुगेको छ। प्रस्तुत कथामा कथनीयताको अन्तर्नाटकीकरण सशक्त हुनसकेको छैन। कार्यात्मक तहमा रहेको भोक्ता पात्र 'तिमी' वा बुढा पात्रलाई निष्क्रिय बनाई समाख्याताकै चेतनाका तहबाट कथनीयता प्रस्तुत गरिएको हुँदा त्यो त्यत्ति विश्वसनीय बन्नसकेको छैन। यसले प्रशस्त पाठकीय प्रभाव छाड्न नसक्दा कथात्मक सौन्दर्य पनि केही कमजोर बन्नपुगेको छ।

पारिजातका तृतीयपुरुष कथामा कथनीयता

'साल्गीको बलात्कृत आँशु' र 'नाटकको चौथो चरण' पारिजातका निर्धारित तृतीय पुरुष कथाहरू हुन्। 'साल्गीको बलात्कृत आँशु' कथाको समाख्याता आफूले वाचन गरेको कथा संसारभन्दा बाहिर रहेको छ। यस कथाको समाख्याताले विदेशको कोठीमा बेचिएकी अबोध नेपाली चेली साल्गीको कथा प्रस्तुत गरेको छ। कथामा साल्गी केन्द्रीय भूमिकामा देखापरेकी छ र उसकै कार्य तथा चेतनाका तहबाट यस कथाको कथनीयता प्रस्तुत भएको छ। साल्गीजस्ता कैयौँ अबोध नेपाली चेलीहरू विदेशका कोठीमा बेचिएका छन् र उनीहरू नारकीय जीवन बिताउन वाध्य भएका छन् भन्ने कथनीयतालाई प्रस्तुत कथामा महत्त्वका साथ विस्तार गरिएको छ।

सिन्धुपाल्चोकको एउटा गाउँमा जन्मिएकी साल्गीलाई त्यही गाउँको ल्वाँगे घर्तीले ललाइफकाई भारतको कोठीमा लगेर बेचिदिएको छ र कोठीमा वेश्यावृत्ति गर्न बाध्य वनाएको छ। ऊ त्यहाँ इच्छा विपरीतको काम गर्नुपर्दा र कोठीमा बन्धक जीवन बिताउनु पर्दा शारीरिक मानसिक रूपमा अत्यन्त शिथिल भएकी छ। उसको दयनीय अवस्थालाई कथामा यसरी प्रस्तुत गरिएको छ :

> कानपुरको एउटा कहिल्यै घाम नछिर्ने कोठामा, पूर्वी झ्यालबाट बिहान हुनुको आभास बिस्तारै भित्र पस्छ। ध्वाँसे उज्यालोमा देखिन्छ, एउटी तरुणीको अस्तव्यस्त लाशजस्तो शरीर कोठाको कुनामा राखिएको खाटमाथि पल्टेको छ। लाज उदाङ्गिएको उसको शरीरलाई हेर्दा यस्तो लाग्छ मानौँ यौन भोका पुरुषहरूले उसलाई रातभरिमा दसौँपल्ट बलात्कार गरेर फालिदिएका छन्। ...तरूणीको ज्यूँदो लाश जस्तै। (पृ.१५४)

यस कथांशमा साल्गीलाई भारतको कानपुरको एउटा कहिल्यै घाम नलाग्ने कोठामा बन्धक बनाएर जबर्जस्ती वेश्यावृत्तिमा लगाइएको घटनाको चित्रित छ। उसको जीवन अस्तव्यस्त छ। यौन

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भोका पुरुषहरूले उसलाई रातभरि दसौँपल्ट बलात्कार गरेर छोडिदिएका छन्। उसको शरीर लास जस्तो भएको छ। ऊ एक किसिमले जिउँदो लास भएर बाँच्न विवश भएकी छ। प्रस्तुत कथामा साल्गीको यही विवशताको चित्रण कथनीयताका रूपमा आएको छ। साल्गी जस्ता हाम्रो देशका कैयौँ अबोध, अशिक्षित एवं सिधासाधा युवतीहरू भारतका विभिन्न कोठीमा बेचिएर कहालीलाग्दो जीवन भोग्न बाध्य भएका छन्। ल्वाँगे घर्तीजस्ता कपटी एवं अपराधीहरूलाई चिन्न नसक्दा उनीहरूको दुर्दशा भएको छ, भन्ने सार वा कथनीयता पनि यस कथामा आएको छ। कथामा अबोध चेलीहरू बेचिने क्रम रोकिएको छैन र उनीहरूलाई बेच्ने ल्वाँगे घर्तीहरू खुलेआम हिँडिरहेका छन् भन्दै त्यस्ता अपराधीहरूलाई कानुनको कठघरामा ल्याउनुपर्छ भन्ने सार पनि अभिव्यक्त भएको छ। महिलाहरूलाई बेचेर अर्थोपार्जन गर्ने अर्थलम्पट अधम व्यक्तिहरूले त्यसो गर्न छुट पाइरहेकै कारण सिन्धुपाल्चोककी निश्छल, निष्कपट किशोरी साल्गी कानपुरको वेश्यालयमा पुऱ्याएकी छ र त्यहाँ ऊ नारकीय जीवन भोग्न विवश छे (पाण्डेय, २०५१, पृ.९९)। कथामा साल्गीको वेश्यालयको पीडादायी जीवनलाई बिनाअपराध आजीवन काराबास भोग्न बाध्य मानिसहरूसँग तुलना गरिएको छ। यसरी विवेच्य कथामा चेलीबेटी बेचबिखनको समस्यालाई कथनीयताका रूपमा प्रस्तुत गर्दै आफ्नै चेलीबेटीहरूलाई बेचेर अर्थोपार्जन गर्ने ल्वाँगे घर्तीजस्ता अपराधीहरूलाई दण्डित गर्नु अनिवार्य छ भन्ने सार कथनीयताका रूपमा आएको छ।

प्रस्तुत कथामा पैसा तिरेर साल्गीहरूको शरीर उपभोग गर्ने भारतीयभन्दा स्वदेशकै ल्वाँगे घर्तीहरू डरलाग्दा शत्रु हुन् र तिनीहरूलाई बेलैमा चिन्नुपर्ने विचार यसमा कथनीयताका रूपमा आएको छ। कथामा साल्गीले आफ्नो शत्रुलाई चिनेकी छ। उसको त्यसलाई दण्डको भागी बनाइनुपर्ने आग्रह रहेको छ। ल्वाँगे घर्ती गाउँकै भूत भए पनि डरलाग्दो भूत हो। त्यसैले ल्वाँगेले पापको फल भोग्नैपर्छ भन्ने उसको आग्रह रहेको छ– "ल्वाँगे घर्तीले पापको फल किन भोग्दैन ? किन ल्वाँगे घर्तीलाई कसैले खुकुरीले छप्प काटेर दुई टुक्रा बनाइँदैन ?' ' (पृ.१५८) भन्ने साल्गीको भनाइले यही कुराको पुष्टि हुन्छ। दुर्भाग्यवश वेश्यालय जीवनको दुर्नियति भोग्नुपरे पनि त्यसप्रति अत्यन्त तीव्र घृणा, त्यहाँबाट मुक्तिका लागि छटपटी र उसको तथा समाजकै शत्रुलाई हदैसम्मको सजाय दिनुपर्ने आग्रह, यी सब साल्गीको चेतनामा सक्रिय छन् (पाण्डेय, २०५१, पृ.९९)। विवेच्य कथामा गरिबी र अशिक्षामा पिल्सिएका अबोध नेपाली चेलीबेटीहरू विदेशका कोठीमा बेचिएर नारकीय जीवन बिताउन बाध्य भएको तथ्यलाई कथनीयताका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ। यस कथामा अन्तर्नाटकीकरण गरी पात्रको चेतना तथा कार्यव्यपारका माध्यमबाट अभिव्यक्त गरिएका कारण कथनीयता विश्वासिलो ढङ्गले आएको छ। यस कथामा कथनीयताको प्रस्तुतिलाई पाठकलाई प्रभाव पार्नसक्ने गरी प्रभावशाली ढङ्गले प्रत्यक्ष अर्थका तहबाट अभिव्यक्त गरिएको छ भने यसबाट कथात्मक सौन्दर्यको अभिव्यक्ति पनि निकै राम्ररी हुनपुगेको छ।

'नाटकको चौथो चरण' कथामा समस्याग्रस्त नेपाली समाजलाई विषयका रूपमा लिई यसबाट आर्थिक अभाव र सरकारी उपेक्षाका कारण निम्नवर्गीय मानिसहरूले उपचार नपाएर ज्यान गुमाउन विवश हुनुपरेको अवस्थालाई कथनीयताका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ। यस कथाको समाख्याताले कथासंसारभन्दा बाहिरै बसेर प्रमुख पात्र नैनबहादुरको विवशता प्रस्तुत गरेको छ। यस कथामा नैन भन्ने नैनबहादुर र उसकी श्रीमती चरम गरिबी र राज्यबाट उपेक्षित हुनुको पीडा भोग्न विवश छन्। उनीहरूको अवस्था दयनीय एवं टिठलाग्दो रहेको छ। चरम गरिबी र सरकारको उपेक्षाका कारण समयमै उपचार पाउन नसक्दा नैनबहादुरकी रोगी श्रीमतीले अकाल ज्यान गुमाउनुपरेको छ। यस कथामा नैनबहादुरलाई केन्द्रमा राखेर उसकै कार्य र चेतनाको तहबाट कथनीयता प्रस्तुत भएको पाइन्छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रस्तुत कथामा ग्रामीण समाजमा देखिएका समस्या तथा सामाजिक विषयवस्तुलाई अत्यन्त मार्मिक र कारुणिक तरिकाबाट निम्नवर्गीय समाजको प्रतिनिधि पात्र नैनको अवस्था र उपचार गर्न नसकेर मृत्युवरण गर्न पुगेकी नैनकी श्रीमतीको वास्तविक अवस्थालाई कथामा सचित्र उतारिएको छ। धेरै नेपालीहरूले भोग्नुपरेको गरिबीको पीडा र यथार्थलाई जस्ताको तस्तै कथामा प्रस्तुत गरिएको छ। आफ्नी बिरामी श्रीमतीलाई सरकारको भरोसामा सरकारी अस्पतालमा उपचार गर्न जाँदा त्यहाँ गरिब भएका कारण भोग्नुपरेको पीडा, असहयोग, घृणा र तिरस्कारलाई कथाले मुख्य रूपमा उठाएको छ। कथामा सहरी मानिसहरू आत्माहीन भएको तथ्यलाई स्पष्ट पारिएको छ भने हराउँदै गएको मानवीयता तथा व्यापारीकरणलाई देखाउन खोजिएको छ। कथामा नैन र उसकी श्रीमतीका माध्यमबाट आफ्ना नागरिकका सामान्य रोगको समेत उपचार गर्न नसक्ने असक्षम सरकार, गरिबहरूको उपचारमा भन्दा पैसा सोर्न लागि परेका डाक्टरको मानवीयताको ह्रास र आफ्नो स्वार्थ पूरा भइसकेपछि जनतालाई बिर्सने जनप्रतिनिधिहरूको यथार्थ पक्षको उद्‌घाटन कथामा भएको छ। गरिबहरू रोगले भन्दा पनि गरिबीका कारण अकालमै मर्न विवश हुन्छन् भन्दै निम्नवर्गीय मानिसका जीवनमा देखिएका समस्यालाई यस कथाले कथनीयता बनाएको छ र यस्तो कथनीयता यस कथामा खास गरी कार्य आधारभित्तिअन्तर्गत आएको छ।

नेपाली समाजमा विद्यमान वर्गीय विभेदको पीडा नैनले भागेको जीवन हो। सम्पन्न वर्गका मानिसहरूका निम्ति सहरमा महँगा निजी अस्पतालहरू छन्। उनीहरूलाई सरकारी अस्पतालमा पनि राम्रै सुविधा उपलब्ध हुन्छ तर विपन्नवर्गका निम्ति निजी अस्पताल कल्पनातीत हो। सरकारी अस्पताल पनि उनीहरूजस्ताका लागि होइन भन्ने कुरा नैनको जीवनानुभवले प्रस्ट पार्दछ। काँधमा बिरामी श्रीमतीलाई बोकेर फत्रक्क गलेको नैनले राम्ररी अनुभव गरेको "यहाँ होइन, यहाँ होइन, उता लग्, यता कता ल्याएको, उता उता, जाँच्ने ठाउँ यहाँ होइन" (पृ.२३३) जस्ता अस्पतालका संवाद र दृश्यले निम्नवर्गीय जीवनका विवशता र बाध्यतालाई मात्र प्रतिबिम्बित गर्दैन, यसले गरिबहरू राज्यबाट उपेक्षित हुनुको पीडालाई समेत अभिव्यक्त गर्दछ। वर्गीय असमानता, विभेद, शोषण र उत्पीडनमा परेर अनि रोग, भोक र गरिबीले आक्रान्त भई अकाल मृत्यवरण गर्न विवश नैनबहादुरकी श्रीमती र नैनबहादुर नेपाली समाजका प्रतिनिधि पात्रहरू हुन्। उनीहरू नेपाली समाजका वास्तविकता हुन् जो हिजो पनि थिए र आज पनि छन्। प्रस्तुत कथामा नेपाली समाजको यही टिठलाग्दो अवस्थालाई मर्मस्पर्शी र यथार्थपरक ढङ्गले प्रस्तुत गरिएको छ। अधिकांश जनताहरू गरिबीका कारण अकालमा नै मर्न विवश हुन्छन्। सरकारले जतिसुकै गरिबी निवारण र प्रजातन्त्रको कुरा गरे पनि अवस्था उस्तै छ। यस कथामा नैनकी श्रीमतीको सडकको मृत्यु र नैनले उसको लासलाई बाह्रबिसे लैजान नसकेको तथा उसप्रति सरकार र प्रहरी प्रशासनको उपेक्षा र पूर्वाग्रही व्यवहार अनि नैनको आत्मस्वीकृतिका घटना बिम्बहरू कम्ती टिठलाग्दा र हृदयविदारक छैनन्। नैनबहादुरजस्ता निमुखा र निर्धा सामाजिक प्राणीहरूको दुर्दशाको योभन्दा सुकिलो उदाहरण अरू हुन सक्दैन। कथामा यही जीवनबोधलाई सामाजिक यथार्थको धरातलबाट विश्वासिलो ढङ्गले सार्थक रूपमा उभ्याइएको छ र त्यसैबाट विकृत समाजको एउटा सग्लो पाटोको सजीव चित्र खिचिएको छ।

प्रस्तुत कथामा नागरिकको गास, बास र कपासजस्ता आधारभूत आवश्यकताहरू पूरा गर्न नसक्ने, रोग, भोक र गरिबीमा पिल्सिएका जनताहरूलाई राहतको सट्टा आहत दिने गैरजिम्मेवार सरकार, आफैँलाई भोट हालेका गाउँले जनतालाई चिन्न नखोज्ने माननीयहरू, नेता र मानवीय संवेदना हराउँदै गएका निर्दयी, विवेकशून्य एवं पैसामुखी सहरिया मानिसहरूप्रति व्यङ्ग्य गर्दै कडा आक्रोश पोखिएको छ। उनीहरूका मानवताविरोधी कार्यहरूको तीव्र आलोचना गरिएको छ। कथामा कसैबाट सहयोग पाउन नसक्दा नैनबहादुर यस्तो विचार व्यक्त गर्दछ :

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

किस्नेकी आमा, मान्छेको आत्मा हुन्छ भन्ने सुनेको थिएँ, तैंले मेरो दुःख देखि हालिस् तेरो ज्यानलाई सद्दे बनाएर ल्याउन कम्मर कसेर गएको मैले तेरो लाश पनि ल्याउन सकिनँ । तर मैले सरकार, मान्छे सबै सबै चिनँ, के म सितिमिति बिर्सन सक्छु र आज मेरो मुटुमा किला गाडेको दिन ?' ' (पृ.२३५) ।

पढ्दा निकै शालीनजस्ता लागे पनि यी भनाइहरूभित्र लुकेको आक्रोश, असन्तुष्टि र व्यङ्ग्य भयानक रूपमा अभिव्यक्त हुनपुगेको छ । नैनबहादुर निर्धो छ, ऊ निमुखो छ, ऊ एक्लो छ त्यसैले सरकार र माननीयहरू विरूद्ध ऊ औंलो ठड्याउन मात्र सक्छ, घृणा असन्तुष्टि र वेदना मात्र पोख्न सक्छ । कथामा नैनले त्यही गरेको छ र त्यही नै नैनको विद्रोह र आक्रोश हो । प्रस्तुत कथामा आजभोलि सहरी क्षेत्रमा देखिएको मानवीय मूल्यको विघटन, बढ्दो स्वार्थीपना, कर्तव्यहीनताप्रति तिखो व्यङ्ग्य प्रहार गरिएको छ । मानवसभ्यतालाई नै चुनौती दिने ह्रासोन्मुख यस्तो अमानवीय प्रवृत्तिप्रति कथामा कडा व्यङ्ग्य प्रस्तुत गरिएको छ ।

प्रस्तुत कथामा नेपाली समाजमा विडम्बनाका रूपमा रहेको गरिबी र गरिबीले आक्रान्त दीनहीन जीवनको कारुणिक अवस्थाको यथार्थ चित्रण गरिएको छ । कथामा नैन भन्ने नैनबहादुर र उसकी श्रीमती चरम गरिबी र राज्यबाट उपेक्षित हुनुको पीडा भोग्न विवश छन् । उनीहरूको अवस्था दयनीय एवं टिठलाग्दो छ । गरिबी र सरकारको उपेक्षाका कारण समयमै उपचार पाउन नसक्दा नैनबहादुरकी श्रीमतीले अकालमा ज्यान गुमाएकी छ । नेपाली समाजको यही विडम्बनालाई 'नाटकको चौथो चरण' कथामा कथनीयता बनाइएको छ । पारिजातका अन्य कथाहरूका तुलनामा विश्लेष्य कथाको कथनीयता टड्कारो रूपमा आएको छ र यसको प्रस्तुति पनि आकर्षक हुनपुगेको छ । अन्तर्नाटकीकरण गरी पात्रको चेतना तथा कार्यका तहबाट विश्वासिलो ढङ्गले कथनीयताको अभिव्यक्ति गरिएकाले र पाठकीय प्रभाव प्रशस्त मात्रामा पाइने हुनाले यो कथा कथात्मक सौन्दर्यका हिसाबले उत्कृष्ट बन्न पुगेको छ ।

निष्कर्ष

पारिजातका प्रथम, द्वितीय तथा तृतीय पुरुष शैलीका कथाहरूमा मुख्य रूपमा आर्थिक अभाव तथा वर्गीय विभेदका कारण निम्नवर्गीय मानिसहरूको जीवन अत्यन्त कष्टकर बनेको छ भन्ने कुरालाई कथनीयताका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । यससँगै अबोध नेपाली चेलीहरू कोठीमा बेचिएर नारकीय जीवन भोग्न बाध्य भएका छन् भन्ने कुरालाई पनि कथनीयताका रूपमा प्रस्तुत गरिएको उनका कथामा समाजमा विद्यमान यस्ता समस्याहरूको अन्त्य गर्नुपर्ने कुरामा जोड दिइएको पाइन्छ । पारिजातका कथामा चेतना तथा कार्य आधारभित्ति दुवै माध्यमबाट कथनीयताको प्रस्तुति भएको छ । उनका 'नैकापे सर्किनी' , 'सिटीहलको बूढो ज्यामीसँग' र 'नाटकको चौथो चरण' कथामा गरिबी र अभावमा पिल्सिनुका साथै राज्यबाट उपेक्षित भएर बाँच्न बाध्य भएका निम्नवर्गका मानिसहरूको दुःसाध्य जीवनावस्थालाई कथनीयता बनाइएको छ । त्यस्तै 'साल्गीको बलात्कृत आँशु' कथामा विदेशका कोठीमा बेचिन विवश साल्गीको नारकीय जीवनभोगाइ र चेलीबेटी बेचबिखनको समस्याले निम्त्याएको जटिल अवस्था कथनीयताका रूपमा आएको छ । पारिजातका कथामा कथनीयतालाई बढी मात्रामा प्रत्यक्ष रूपमा र कतिपय अवस्थामा प्रतीकात्मक र व्यञ्जना अर्थका तहबाट पनि प्रस्तुत गरिएको छ । तुलनात्मक रूपले हेर्दा पारिजातका द्वितीय पुरुषका कथामा भन्दा प्रथम र तृतीय पुरुष कथामा कथनीयताको प्रस्तुति तीक्ष्ण रूपमा भएको पाइन्छ । कथनीयतालाई प्रशस्त नाटकीकरण गरी विश्वसनीय ढङ्गले प्रस्तुत गरिएका कारण उनका कथाको संरचना तथा शिल्पपक्ष सबल भई कथाहरू कलात्मक एवं सौन्दर्यपूर्ण बन्नपुगेका छन् । पाठकीय प्रभाव प्रशस्त मात्रामा पाइने हुनाले उनका कथा पठनीयताका दृष्टिले पनि आकर्षक र सरस छन् ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सन्दर्भ सामग्रीसूची

घिमिरे, कृष्णप्रसाद. (२०६९). *पारिजातका कथाका प्रवृत्ति.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रवन्ध, मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय, त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

घिमिरे, कृष्णप्रसाद र ज्ञवाली, रामप्रसाद. (२०५८). *आख्यानकार पारिजात.* हजुरको पुस्तक संसार ।

पाण्डेय, ताराकान्त. (२०५१). "पारिजातको कथाकारिता मूल्यनिरूपणको प्रयास". *पारिजात स्मृतिग्रन्थ.* पारिजात स्मृतिकेन्द्र ।

पारिजात. (२०५४). *पारिजातका सङ्कलित रचनाहरू* (तेस्रो ग्रन्थ). निर्माण प्रकाशन ।

फ्लुडर्निक, मोनिका. (सन् २००३). *द इन्टरडक्सन अफ न्यारेटोलजी.* राउटेज ।

बरोनि राफेल. (सन् २००७). *ल टेन्सियोन न्यारेटिभ, सस्पेन्स, क्युरियोजिट सरप्राइज.*सेविल ।

ब्रुनर, जेरेमी. (सन् १९८६). *एक्चुअल माइन्ड, पोसिबल वर्ड्स.* युनिभर्सिटी प्रेस ।

ब्रुनर, जेरेमी. (सन् १९९१). "द न्यारेटिभ कन्सट्रक्सन अफ रियालिटी". *क्रिटिकल इन्क्वाइरी १८*, पृ.१–२१ ।

रायन, मेरी लाउरे. (सन् १९८६), "न्यारेटिभ्स एन्ड टेलिबिलिटी". *स्टायल २०*, पृ.३१९–४० ।

ल्याबोभ, विलियम. (सन् १९७२). *ल्याङ्ग्वेज इन द इनर सिटी : स्टडिज इन द ब्ल्याक इङ्गलिस भर्नाकुलर.* फिलाडेल्फिया युनिभर्सिटी अफ पेन्सलभानिया प्रेस ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

नेपाली लोककवितामा औचित्यवाद

डा. ध्रुवप्रसाद भट्टराई*

लेखसार

प्रस्तुत लेखमा नेपाली लोककवितालाई औचित्यवादका आधारमा विश्लेषण गरिएको छ। पूर्वीय साहित्यमा औचित्यको आवश्यकताको चर्चा भरतकै समयदेखि चलाइएको छ। यसको आवश्यकतालाई भामह, यशोवर्मा, भट्टलोल्लट, आनन्दबर्धन, अभिनव गुप्त तथा कुन्तक आदिले पनि सङ्केत गरेको देखिन्छ तर सिद्धान्तकै रूपमा स्थापित गर्ने विद्वान् भने एघारौँ शताब्दीका क्षेमेन्द्र हुन्। उनले जुन वस्तु जसको अनुरूप छ त्यही नै उचित हो र उचितको भावलाई नै औचित्य भनिन्छ भनी औचित्यवादको स्थापना गरेका हुन्। यस वादले अलङ्कार र गुणलाई रसात्मक काव्यका उपकारक मान्दै त्यस रसयुक्त काव्यको पनि जीवन अर्थात् आत्मा औचित्यलाई मान्छ। क्षेमेन्द्रले काव्य काव्यिक, भाषिकलगायत अन्य विविध सन्दर्भबाट काव्य औचित्यपूर्ण हुनुपर्ने मान्छन्। हरेक सन्दर्भबाट उचित प्रयोग भएको काव्य नै ग्राह्य नै हुन्छ भन्दै त्यसका लागि उनले पद, वाक्य, गुण, अलङ्कार, रस आदि सत्ताइस ओटा सन्दर्भ दिएका छन्। यद्यपि उनले औचित्य देश, काल, परिस्थितिअनुसार औचित्यका अनेकौँ भेद हुनसक्ने मान्दै आवश्यकताअनुसार लेखकले त्यसको पालना गर्नुपर्ने मान्छन्। यसै सिद्धान्तका आधारमा परम्परादेखि मौखिक रूपमा प्रस्तुत हुँदै आएका सर्वसाधारण लोककविका कवितामा औचित्यको पालना भएको छ त ? भन्ने प्राज्ञिक समस्याको समाधान खोज्ने कार्य यस लेखमा गरिएको छ र यस अध्ययनबाट सर्वसाधारणका लोककवितामा औचित्यको पालना गरिएको निष्कर्ष निकालिएको छ।

शब्दकुञ्जी

औचित्य, कालौचित्य, काव्यिक औचित्य, भाषिक औचित्य, रसकेन्द्री।

विषयपरिचय

सर्वसाधारण लोककविले सामाजिक, सांस्कृतिक धार्मिक, आध्यात्मिक तथा व्यावहारिक आदि विविध सन्दर्भलाई मौखिक रूपले प्रस्तुत गर्ने कवितालाई नै लोककविता भनिन्छ। लोककविता भाषिक कला भएकाले यसमा पद, वाक्य, गुण, अलङ्कार, रस, क्रिया, कारक, लिङ्ग, वचन, विशेषण, उपसर्ग, निपात आदिको उचित ठाउँमा उचित प्रयोग हुनुलाई नितान्त आवश्यक मानिन्छ।

---

* सहप्राध्यापक, त्रिचन्द्र बहुमुखी क्याम्पस, काठमाडौँ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

साहित्यकारले पाठक वा श्रोतालाई रसानुभूति/आनन्दानुभूति दिलाउनुपर्ने हुनाले भाषिक, काव्यिक लगायत विविध सन्दर्भको उचित प्रयोगमा ध्यान दिनुपर्ने हुन्छ। त्यसका लागि रसमा बाधा नहुने किसिमका पद, वाक्य, गुण, अलङ्कार, रस आदिको प्रयोगको आवश्यकता रहन्छ भन्ने मान्यता क्षेमेन्द्रको छ। उनले औचित्य अनेकौं हुनसक्ने भए पनि भाषिक, काव्यिक र अन्यसँग सम्बन्धित सत्ताइस ओटा औचित्यको चर्चा गरेका छन् भने अन्य औचित्यलाई आवश्यकताअनुसार थप्न सकिने पनि बताएका छन्। यस लेखमा लोककवितामा औचित्यको प्रयोग भएको छ वा छैन भन्ने प्राज्ञिक समस्याको समाधान खोज्ने उद्देश्य राखिएको छ। त्यही उद्देश्य पूरा गर्न यस लेखमा भाषिक, काव्यिक र अन्य विविध औचित्यको चर्चा गरिएको छ। औचित्यवादको यसै सैद्धान्तिक मान्यताकै आधारमा यहाँ लोककविताको मूल्याङ्कन गरिएको छ।

अध्ययनको विधि

लोककवितामा सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक, आध्यात्मिक तथा ज्ञानविज्ञानका विभिन्न सन्दर्भहरू आएका हुन्छन्। यसका अतिरिक्त लोककविता भाषाका माध्यमबाट समाजमा अभिव्यक्त हुने लोकसाहित्यिक रचना हो। त्यसैले लोककविले लोककविताको प्रयोग भाषिक, काव्यिक र अन्य विविध सन्दर्भबाट कत्तिको औचित्यपूर्ण तरिकाले गरेका छन्, त्यो बुझ्नु आवश्यक हुन्छ। त्यसका लागि यहाँ औचित्यवादको मान्यतालाई अगाडि राखी त्यसकै आधारमा लोककवितामा औचित्यको प्रयोगलाई पुष्टि गरिएको छ। विश्लेषणको सैद्धान्तिक आधारका लागि काव्यमनीषी आचार्य क्षेमेन्द्रले राखेको औचित्यसम्बन्धी धारणालाई सङ्क्षेपमा दिइएको छ र त्यसै आधारमा लोककवितामा औचित्यको प्रयोगलाई केलाइएको छ। उदाहरणका लागि आवश्यक पर्ने लोककविता क्षेत्रीय विधि र पुस्तकालय कार्यबाट सङ्कलन गरिएका सामग्रीको उपयोग गरिएको छ। त्यसैले यहाँ मूलतः निगमनात्मक अध्ययन विधिबाट लोककविताको अध्ययन गरिएको छ भने आवश्कताअनुसार आगमनात्मक विधिको पनि उपयोग भएको छ। औचित्यको अध्ययनमा परिमाणात्मक पक्षका अतिरिक्त गुणात्मक पक्षको अध्ययनमा पनि ध्यान दिइएको छ।

विश्लेषणको सैद्धान्तिक आधार

औचित्यवाद पूर्वीय साहित्य सिद्धान्तमध्ये कनिष्ठ सिद्धान्त हो। यसका प्रतिस्थापक एघारौं शताब्दीका कास्मिरी विद्वान् आचार्य क्षेमेन्द्र हुन्। यद्यपि साहित्यमा औचित्यको आवश्यकताको चर्चा भरतदेखिका प्रायः सबै साहित्यसाधकले गरेका छन् तर औचित्यलाई साहित्यिक सिद्धान्तका रूपमा मान्यता दिने पहिला विद्वान् भने क्षेमेन्द्र हुन्। भरतले समाजमा विभिन्न विचार, आचरण र स्वभावका मानिस हुने र लोकका तिनै व्यक्तिको स्वभावअनुरूप लोकसिद्ध/लोकप्रमाणलाई आधार बनाएर नाटक लेखिनुपर्ने बताएर नाटकमा लोकौचित्यको उदाहरण पेस गरेका छन्। उनले उमेरअनुसार वेश, वेशअनुसार गति, गतिअनुसार पाठ, पाठअनुसार अभिनय र अभिनयका आङ्गिक, सात्त्विक, वाचिक र आहार्यमा लोकको उल्लङ्घन कुनै पनि हालतमा हुन नहुने बताएका छन् (झा, २०२१, पृ.१४)। यसबाट पनि लोकौचित्यलाई भरतले प्राथमिकता दिएको देखिन्छ। यस्तै भरतपछि आउने भामहले पनि औचित्यका बारेमा सङ्केत गरेका छन्। उनका अनुसार दोष त दोष हुन्छ तर कहिलेकाहिँ औचित्यका आधारमा दोष पनि गुण हुन सक्छ। पुनरुक्ति दोष हो तर भय, क्रोध, असूया, हर्ष तथा विस्मयको अवस्थामा पुनरुक्ति हुनुलाई दोष मानिदैन (पृ.१६)। यसरी भाषिक प्रयोगको औचित्यलाई भामहले स्वीकार गरेको देखिन्छ। यस्तै साहित्यका सन्दर्भमा औचित्य शब्दको पहिलो प्रयोग गर्ने यशोवर्माले *रामाभ्युदय* नाटकमा पात्रको बोली प्रकृतिअनुकूल भएमा त्यो औचित्यपूर्ण

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

हुन्छ भन्ने बताएर औचित्यलाई शास्त्रीय मान्यता दिएको देखिन्छ। यस्तै भट्ट लोल्लटले अर्थसमूह अनन्त भए पनि काव्यमा रसमय अर्थको वर्णन उचित हुन्छ न कि नीरस अर्थको भनी छन् (पृ.१९)। यसमा पनि रसको चर्वणाका लागि अर्थौचित्यको महत्त्व देखाइएको छ। यस्तै रुद्रटले काव्यालङ्कार ग्रन्थमा प्राकृतिक रसको पोषण गर्ने अलङ्कार नै अलङ्कारका लागि ग्राह्य हुने बताउँदै रसौचित्यका आधारमा नै अनुप्रासादि अलङ्कारको प्रयोग गर्नुपर्ने बताएको झाले उल्लेख गरेका छन्। (पृ.२०-२१)

ध्वनिवादी आचार्य आनन्दवर्धनले ध्वन्यालोकमा अलङ्कारौचित्य, गुणौचित्य, सङ्घटनौचित्य, प्रबन्धौचित्य, रीत्यौचित्य र रसौचित्यको विशद व्याख्या गर्दै अनौचित्यका कारणले नै रसभङ्ग हुन्छ भनी औचित्यको पुष्टि गरेका छन् (पृ.२२-२६)। यस मान्यतालाई हेर्दा आनन्दवर्धनले औचित्यवादको स्थापनाका लागि बलियो आधार दिएको देखिन्छ। यस्तै औचित्यको पुष्टिका लागि अभिनव गुप्तको योगदान पनि उल्लेख्य छ। गुप्तले *ध्वन्यालोक*को *लोचन टीका*मा अलङ्कारको प्रयोग काव्यको आत्मभूत रस रहेमा र रस नभए पनि अलङ्कार प्रयोगको औचित्य भएमा हुनसक्ने बताएका छन् तर रस भए पनि अनुचित अलङ्कार वैरागीका शरीरमा कनककुण्डल जस्तै दोषपूर्ण हुन्छ भन्ने मानेका छन् (पृ.२८)। गुप्तले उचित वा अनुचित हुन सर्वप्रथम वस्तु अर्थात् त्यसको सत्ता आवश्यक पर्दछ र त्यो वस्तु वा सत्ता भनेको रस हो र रसमा औचित्य स्थापित गरिने हुँदा रस र औचित्यका विच घनिष्ठ सम्बन्ध रहेको हुन्छ (पृ.२८-२९)। यस्तै औचित्यको स्थापनाका लागि आधारभूमिका रूपमा वक्रोक्ति सिद्धान्त पनि रहेको छ। साहित्यको परिभाषा गर्ने क्रममा वक्रोक्ति सिद्धान्तका स्थापक कुन्तकले सहृदयीहरूको हृदयलाई आह्लादित गर्न तथा उत्कर्ष र अपकर्षरहित प्रतिस्पर्धात्मक सौन्दर्यको प्रस्फुटन गराउनसक्ने शब्द र अर्थको पूर्ण सामञ्जस्यलाई वक्रोक्ति मानेका छन्। यसको अर्थ शब्द र अर्थको उचित सहभाव नै काव्य हो। त्यस क्रममा कुन्तकले मार्ग (रीति) का सुकुमार, विचित्र र मध्यम यी तीनैमा रहने सामान्य गुण भनेको औचित्य र सौभाग्य हो भन्ने मानेका छन्। यस दृष्टिकोणले पनि क्षेमेन्द्रलाई औचित्यको पुष्टि गर्न सघाएको मानिन्छ। यस्तै भोजराज, महिम भट्ट आदि विद्वान्हरूले पनि साहित्य विभिन्न सन्दर्भबाट औचित्यपूर्ण हुनुपर्ने कुरामा जोड दिएका छन्। यी तमाम पूर्ववर्ती र पश्चवर्तीका विचारमा पनि उचित हुने दृष्टिकोणलाई आधार बनाएर क्षेमेन्द्रले औचित्यवादको स्थापना गरेको देखिन्छ।

क्षेमेन्द्रले औचित्य भनेको जुन वस्तु जसका लागि अनुरूप छ त्यही नै उचित हो र उचितको भावलाई नै औचित्य भनिन्छ भनी आचार्यहरूले बताएको मानेका छन् (क्षेमेन्द्र, २०२१, पृ.८)। उनका अनुसार उचित स्थानमा अलङ्कार अलङ्कार हुन्छ भने गुण गुण हुन्छ अन्यथा ती अलङ्कार र गुणका नाशक हुन्छन्। यसलाई उनले निम्नलिखित उदाहरणबाट पुष्टि गरेका छन् :

> गलामा मेखला/कन्धनी लगाउने, नितम्बफलकमा अर्थात् कटिप्रदेशमा हार बाँध्ने, हातमा नूपुर/पाउजु लगाउने, चरणमा केयूर/बाजु लगाउने, झुकेको मान्छेप्रति वीरता प्रदर्शन गर्ने, शत्रुप्रति करुणा देखाउने आदि कार्य उचित होइनन्। यिनले मानिसको शोभा बढाउँदैनन् बरु त्यो मानिस हाँसोको पात्र बन्छ। त्यसैले जुन ठाउँमा जुन अलङ्कार र जुन गुण हुनुपर्छ त्यस ठाउँमा त्यही अलङ्कार र गुण हुनु नै उचित हो अन्यथा अनुचित हो (पृ.८)।

क्षेमेन्द्रले औचित्यको स्थापनाका लागि उनीभन्दा पूर्वका साहित्यिक मान्यताको स्थान निर्धारण गरी औचित्यलाई साहित्यको जीवन अर्थात् आत्मा स्वीकार गरेका छन्। उनका अनुसार अलङ्कार काव्यरूपी शरीरका कटककुण्डलादिवत् बाह्यशोभाकारक धर्म हुन् भने माधुर्य, ओज, प्रसाद आदि गुणहरू काव्यका आत्मधर्मिक हुन्। तिनले काव्यगत आत्माका गुणलाई दर्साउँछन् किनकि गुण आहार्य अर्थात् आरोपित धर्म हुन्। यसैले शृङ्गारादि रससिद्ध काव्यको जीवन औचित्य हो (पृ.४)। यसरी उनले अलङ्कार र गुणलाई रसात्मक काव्यका उपकारक मान्दै त्यस रसयुक्त काव्यको पनि जीवन अर्थात् आत्मा औचित्यलाई मानेको देखिन्छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

क्षेमेन्द्रले स्थापित गरेको यसै सिद्धान्तका आधारमा यहाँ लोककवितामा लोककविले औचित्यको पालना गरेका छन् वा छैनन् भन्ने कुरा हेरिएको छ। औचित्यका लागि क्षेमेन्द्रले पद, वाक्य, प्रबन्ध, गुण, अलङकार, रस, क्रिया, कारक, लिङ्ग, वचन, विशेषण, उपसर्ग, निपात, काल, देश, कुल, व्रत, तत्त्व, सत्त्व, अभिप्राय, स्वभाव, सारसङ्ग्रह, प्रतिभा, अवस्था, विचार, नाम, आशीर्वाद गरी २७ ओटा आधार दिएका छन् (पृ.९)। यद्यपि उनले औचित्यका देश, काल, परिस्थितिअनुसार अनेकौं भेद हुनसक्ने मान्दै आवश्यकताअनुसार लेखकले त्यसको पालना गर्नुपर्ने मान्छन्। क्षेमेन्द्रले दिएका भेदमध्ये लोककविता प्रबन्धयुक्त रचना नभएकाले यसको उपयोग यहाँ गरिएको छैन भने अन्यलाई सन्दर्भअनुसार भाषिक वा व्याकरणिक, काव्यिक र विविध गरी ती भेद गरिएको छ। तीमध्ये भाषिक वा व्याकरणिक भेदमा पद, वाक्य, क्रिया, कारक, लिङ्ग, वचन, विशेषण, उपसर्ग र निपात गरी नौ भेदको औचित्य पुष्टिका लागि उदाहरणसहित चर्चा गरिएको छ भने काव्यिक भेदमा गुण, अलङ्कार र रस गरी तीन ओटाको चर्चा गरिएको छ। यस्तै अन्यलाई विविधमा राखी तीमध्ये काल र देशलाई उदाहरणसहित चर्चा गरिएको छ भने अन्यलाई सामान्य सङ्केत गरिएको छ।

लोककवितामा औचित्यको प्रयोग

लोककविता सर्वसाधारणका मौखिक अभिव्यक्ति हुन् तापनि यिनमा औचित्यको पालना हुनुपर्ने मानिन्छ। औचित्य यति नै हुन्छन् भनेर भन्न सकिने स्थिति रहँदैन तापनि आचार्य क्षेमेन्द्रले मानेका २७ ओटा औचित्यका आधारलाई भाषिक, काव्यिक र विविध गरी तीन भागमा राख्न सकिन्छ। यिनै तीन भेदका केही आधारमा यहाँ लोककवितामा पनि औचित्यको प्रयोग छ भन्ने कुरालाई पुष्टि गरिएको छ।

भाषिक औचित्य

क्षेमेन्द्रले मानेका २७ ओटा औचित्यमा पद, वाक्य, क्रिया, कारक, लिङ्ग, वचन, विशेषण, उपसर्ग, निपातलाई पनि समावेश गरिएका छन्। यिनीहरू भाषा वा व्याकरणसँग सम्बन्धित भएकाले यहाँ यिनलाई भाषिक वा व्याकरणिक औचित्यभित्र समावेश गरी अध्ययन गरिएको छ। यहाँ यिनको सामान्य परिचय दिई लोककविताको उदाहरणसहित लोककविताको प्रयोग गर्दा औचित्यको ख्याल गरिएको पुष्टि गरिएको छ।

पदौचित्य

साहित्य भाषिक कला हो। यसमा पद, पदावली, उपवाक्य, वाक्य आदिमध्ये पदको पनि औचित्यपूर्ण प्रयोग हुनु आवश्यक छ। अनावश्यक पदको प्रयोग र आवश्यक पदको अप्रयोगलाई त्रुटि वा दोष मानिन्छ। त्यसैले काव्यमा पद वा पदावलीको प्रयोगको औचित्य पुष्टि हुनु आवश्यक मानिन्छ। अझ काव्यमा आएको एउटा उचित पदले सम्पूर्ण काव्यलाई सुन्दर बनाउने क्षमता राख्छ। क्षेमेन्द्रका अनुसार एउटा पनि उचित पदले सम्पूर्ण काव्यात्मक वाणीलाई शोभातिशायी सुन्दरता प्रदान गर्न सक्छ (क्षेमेन्द्र, २०२१, पृ.११)। उदाहरणका लागि निम्नलिखित लोककवितालाई प्रस्तुत गर्न सकिन्छ :

कहाँबाट आयौ तम जन्तीमन्ती ? कहाँसम्मको दाउ ?
कसकी छोरी बिहे गर्न आयौ ? के हो दुलहाको नाउ ?

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

छातेढुङ्गाबाट आयौँ हम जन्तीमन्ती यहीँसम्मको दाउ

हिमालकी छोरी बिहे गर्न आयौँ शङ्कर हो दुलहाको नाम ।

(मोहनलाल खनाल, छातेढँगा, तेह्रथुम)

यहाँ सोधिएको प्रश्नको उत्तरमा दुलही हिमालकी छोरी र दुलहा शङ्कर भएको बताइएको छ । दुलहा र दुलहीको नाम लोककविले जेसुकै चयन गर्न सक्थे तर हिमालकी छोरी पार्वती र शङ्करको नाम चयन गरेका छन् । यी नाम/पदको प्रयोगले नेपाली संस्कृतिमा अर्धनारीश्वर/उमामहेश्वरप्रति जुन अटूट सम्बन्ध र यी जोडीबिच अगाध माया हुने सन्दर्भलाई सङ्केत गर्छ, त्यसैले यो जोडीको पनि सम्बन्ध त्यस्तै होस् र जीवन सुखमय होस् भन्ने भाव व्यक्त गर्न यी शब्द सक्षम छन् । ती शब्दले मानिसमा शान्त रसको चर्वणामा पनि सहयोग पुऱ्याएकाले यहाँ यी पदको प्रयोग औचित्यपूर्ण देखिन्छ ।

वाक्यौचित्य

पदजस्तै काव्यमा वाक्यको सुसङ्गठन र औचित्यपूर्ण प्रयोग पनि महत्त्वपूर्ण हुन्छ । त्यसैले काव्यमा वाक्यको प्रयोग गर्दा विशेष ध्यान दिइन्छ । क्षेमेन्द्रका अनुसार औचित्यलाई ध्यानमा राखेर निर्माण गरिएको कुनै एक वाक्य काव्यालोचकका लागि सदा रुचिकर हुन्छ भने त्यसलाई वाक्यौचित्य भनिन्छ (क्षेमेन्द्र, २०२१, पृ.१७) । उदाहरणका लागि निम्नलिखित सिलोक हेर्न सकिन्छ :

लौ तिम्रा घरमा गोरस नटुटोस् गाईभैँसी थारै रहून्
बाखापाठा पनि खोरैभरि रहून् मैनै नपुगी तुहून्
परेवा पनि सधैँ गुँडभरि हऊन् फुलभित्रै बच्चा कुहून्
बाबैआमै पनि चिरञ्जीवी रहून् दाह्रीजुँगा खौरिऊन् । (भट्टराई, २०७०, पृ.३८३)

यहाँ तिम्रा घरमा गोरस नटुटोस् तर गाईभैँसी थारै रहुन् भनिएको छ । यस संयुक्त वाक्यको प्रयोगले हास्य रस उत्पत्ति भई शोभातिशायी सुन्दरता ल्याएकाले यस वाक्यको औचित्य पुष्टि भएको छ भने अन्य ठाउँमा पनि बाखापाठा खोरैभरि रहुन् तर महिना नपुगी तुहुन्, परेवा सधैँ गुँडभरि होउन् तर फुलभित्र बच्चा कुहुन् तथा आमाबा पनि चिरञ्जीवी रहुन् तर छोराले दाह्रीजुँगा खौरिउन् जस्ता वाक्यको प्रयोगले यहाँ हास्य रसको उत्पत्ति गराउन महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेकाले यी वाक्यको प्रयोग औचित्यपूर्ण देखिन्छ ।

क्रियापदौचित्य

काव्यमा वाक्य/क्रियापदको औचित्यलाई पनि महत्त्वपूर्ण मानिन्छ । वक्ताको भनाइलाई सुन्दर रूपमा अभिव्यक्त गर्न सक्ने क्रियापदले वाक्यलाई सशक्त बनाउने गर्दछ । क्षेमेन्द्रका अनुसार क्रियापदको उपयुक्त प्रयोगले काव्यका माधुर्यादि गुण, वसन्ततिलकादि छन्दको सुन्दर प्रयोग र काव्यका सर्वलक्षणलाई सुशोभित गर्दछ (क्षेमेन्द्र, २०२१, पृ.९७) । यसलाई निम्नलिखित लोककविताबाट पुष्टि गर्न सकिन्छ :

ड्याङड्याङ र डुङडुङ डर लाग्दा बाजा
राति राति हिंड्ने गोर्खाली राजा
गोर्खाली राजाले नुवाकोट पाया
नुवाकोटको दरबार भिँगटीले छाया । (भट्टराई, २०७०, पृ.३८२)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

यहाँ वीर रसोचित ओज गुणयुक्त हिँड्ने र छाया जस्ता क्रियापद आएका छन्। यी क्रियापदले लय र भावको उत्कर्षता बढाउन सहयोग पुऱ्याएकाले यी क्रियापदको प्रयोग औचित्यपूर्ण छ।

कारकौचित्य

वाक्यको सङ्गठन र अर्थगत सम्बद्धताका लागि कारकको अहम् भूमिका हुन्छ। त्यसैले काव्यमा कारकको औचित्यलाई महत्त्वपूर्ण मानिन्छ। क्षेमेन्द्रका अनुसार सद्वंशले युक्त भए पनि ऐश्वर्य र उदारता आदि चरित्रले मानव शोभायमान भएजस्तै पदहरूको अन्वयका साथै कारकको पूर्णपालना भएमा काव्य सुशोभित हुन्छ (क्षेमेन्द्र, २०२१, पृ.१०१)। उदाहरणका लगि निम्नलिखित लोककविता हेर्न सकिन्छ :

ल्वाङसुपारीले मुखरस लियो
मखमली चोलीले छोयो आङ
मखमली जुत्ताले पाउ दाप्यो
बिस्तरामा भयो मेरो सङ। (सुवेदी, २०५४, पृ.८९)

कलात्मक सुन्दरताका लागि साहित्यकारले भाषामा विभिन्न विचलन ल्याएको हुन्छ। त्यसमा पनि कवितामा विचलनले अझ बढी मौलाउने अवसर प्राप्त गर्छ। ती विचलनमध्ये कारकमा हुने विचलन (कर्ता, कर्म आदिको लोप) अत्यधिक पाइन्छ। यसको प्रभाव लोककवितामा पनि परेको देखिन्छ। माथिको उदाहरणमा 'मेरो' सम्बन्ध कारकलाई अध्याहार गरेर मिलाइएको छ।

लिङ्गौचित्य

काव्यमा हुनुपर्ने अर्को औचित्यमध्ये लिङ्गौचित्य हो। लिङ्गको प्रयोग पनि आफ्नो भाषिक मान्यतामा आधारित हुन्छ। क्षेमेन्द्रका अनुसार राज्यसूचक (सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक आदि) शुभलक्षणले शरीर शोभायमान भएजस्तै लिङ्गको उचित प्रयोगले काव्यलाई शोभायमान बनाउँछ (क्षेमेन्द्र, २०२१, पृ.१२३)। उदाहरणका लागि निम्नलिखित लोककवितालाई लिन सकिन्छ :

कान्छीले भनी : दसैं आयो
काइँलीले भनी : खाउँला पिउँला
साइँलीले भनी : कहाँ पाउँला ?
माइलीले भनी : चोरी गरी खाउँला पिउँला
जेठीले भनी : चोरसँग बस्नुभन्दा छुट्टै बसुँला।

(लक्ष्मी पाण्डे, वर्षा, उषा, उत्सव भट्टराई, बर्दघाट, नवलपरासी)

यस बालकवितामा कान्छी, साइँली, काइँली आदि हातका पाँच औंलाको संवाद प्रस्तुत गरिएको छ। नेपाली व्याकरणअनुसार मानव र सामान्य आदरमा बाहेक लिङ्ग भेद छैन। व्याकरणिक सन्दर्भबाट यी नाम पदलाई स्त्रीलिङ्गी बनाउन नसकिए पनि लोकप्रचलनकै आधारमा स्त्रीलिङ्गी बनाइएको छ। जुन अत्यन्त औचित्यपूर्ण देखिन्छ। यसले बालकविताको सुन्दरतालाई बढाएको छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

वचनौचित्य

सामान्यतया वस्तु वा व्यक्तिअनुसार एकवचन वा बहुवचनको प्रयोग नेपालीमा हुन्छ। काव्यमा पनि वचनको मिलान आवश्यक मानिन्छ। क्षेमेन्द्रका अनुसार वचनको उचित प्रयोगले उदार चिन्तन भएका धन्यवादार्थी विद्वान् मनुष्यको चेहराजस्तै विषयवस्तुअनुसार उचित वचनको प्रयोगले काव्य मनोहर हुन्छ (क्षेमेन्द्र, २०२१, पृ.१२७)। यसको पुष्टिका लागि निम्नलिखित लोककविता हेर्न सकिन्छ :

हे नानी ! तिमी त पहेँलीपातली दन्तै मिलेकी अति
बालखै कालमहा विवाह हुन गयो कस्ता छन् तिम्रा पति ?
फरिया लाउने बारह हातको चोली पनेली गहन
हाम्राका पतिका के खोजी तिमीलाई जस्तासुकै भइरहून्। (सीता खनाल, गीतानगर, चितवन)

यहाँ बालखै कालमा विवाह भएकाले यिनका पति बुढा वा नराम्रा यस्तै केही होलान् भनी होच्याउन खोजिएको अवस्थामा आफूलाई होच्याउन खोज्नेलाई गर्बिलो जवाफ दिनका लागि आफ्ना पति र आफू एकै जना हुँदा पनि 'हाम्रा' बहुवचनको प्रयोग गरिएको छ। यसबाट गर्वयुक्त भावको अभिव्यक्तिमा सघाउ पुगेकाले यहाँ बहुवचनको प्रयोग उचित देखिन्छ।

विशेषणौचित्य

विशेष्यअनुरूप नै विशेषणको लिङ्ग, वचन, आदर आदिको प्रयोग र व्यक्तिअनुसार नै उसका विशेषता दिनुपर्ने हुन्छ किनभने उचित विशेषणले नै विशेष्यलाई चमत्कृत गराउने गर्दछ। क्षेमेन्द्रको मान्यताअनुसार अभिधेयार्थअनुरूप विशेषणको प्रयोगले विशेष्य त्यसरी चमत्कृत हुन्छ जसरी गुणवान् मित्रका कारणले सज्जन मानिसको गुण सुशोभित हुन्छ (क्षेमेन्द्र, २०२१, पृ.१३१)। जस्तै :

लक्ष्मीतुल्य समानकी घरमहाँ कन्या थिइन् सुन्दरी
राख्नु योग्य भएन माइतिमहाँ हाम्रा चलनले गरी
लानुहोस् मिलापले वरवधू बसून् जीवनमा सधैँ
हर्षैहर्ष भइरहोस् मनमहाँ टाढा नहून् यी कबै। (भट्टराई, २०७०, पृ.३९७)

यहाँ विवाह गरेर दिन लागिएकी कन्यालाई लक्ष्मीको विशेषण दिइएको छ। हाम्रो सांस्कृतिक परम्पराले पनि वरलाई विष्णु र वधुलाई लक्ष्मीकै रूप मान्छ। बुहारी भित्र्याउनुलाई पनि लक्ष्मी भित्र्याएको मानिन्छ। यसरी लक्ष्मीकै रूपमा मानिएकी भए पनि परम्पराले गर्दा माइतमा राख्न नपाइने हुनाले यी हर्षमा रहुन् कहिल्यै टाढा नहुन् भनिएको छ। लक्ष्मी प्रसन्न हुँदा घर उज्यालिने र लक्ष्मी र विष्णुको मिलनमै घरमा सुखशान्ति आउने सन्दर्भलाई देखाइएकाले यहाँ छोरी वा बुहारीका लागि दिइएको लक्ष्मीको विशेषण अत्यन्त औचित्यपूर्ण देखिन्छ।

उपसर्गौचित्य

उचित ठाउँमा उचित उपसर्गको प्रयोगले आधारपदको अर्थमा चमत्कृति ल्याउने गर्दछ। यसको प्रयोगमा कविले पनि विशेष ख्याल पुऱ्याउनुपर्ने हुन्छ। क्षेमेन्द्रका अनुसार उचित प्रपरा आदि उपसर्गको प्रयोगले काव्यको गुणमा त्यसरी वृद्धि गर्छ जसरी सत्कार्यका लागि खर्च गरेको सम्पत्तिको बढोत्तरी हुन्छ (क्षेमेन्द्र, २०२१, पृ.१३६)। उदाहरणका लागि तल लेखिएको लोककविता हेर्न सकिन्छ :

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

यो छोरो बढला, कमाइ गरला, दुधभात देला मलाई
बुढो भई बसूँला, सुखैमा मरूँला भन्ने दुराशा मेरो । (कृष्णराज रेग्मी, गीतानगर, चितवन)

प्रस्तुत लोककवितामा छोराछोरी ठुला भएर आफूलाई हेर्छन् भन्ने मान्यतालाई दुराशा मानिएको छ । आशामा दुर् उपसर्ग लगाएर दुराशा शब्द बनेको छ । वास्तवमा छोराछोरीबाट आशा गर्नु नराम्रो नभए पनि समाजमा बुढाबुढीलाई नहेर्ने बानीको विकास हुँदै गएकाले कतै दुराशा त हैन ? भन्ने अर्थ द्योतन गर्न यो लोककविता सफल भएकाले यहाँ दुर् उपसर्गको प्रयोग उचित छ ।

निपातौचित्य

काव्यमा हुने औचित्यमध्ये एक निपातौचित्य हो । क्षेमेन्द्रका अनुसार जसरी उचित मन्त्रीको नियुक्तिले देशको अर्थ व्यवस्था सुदृढ हुन्छ त्यसरी नै उचित स्थानमा उचित उपसर्गको प्रयोगले काव्यको अर्थसङ्गति पनि सुदृढ हुन्छ (क्षेमेन्द्र, २०२१, पृ.१४०) । उदाहरणका लागि निम्नलिखित लोककविता हेर्न सकिन्छ :

औँला र दाँतकी छिद्री, कैली, खट्पाइले अनि
नराम्री, रिसाही, डेरी, हात मच्चाई हिँडनि
लामो ओँठ, ठुलो नाक, साना आँखा र छोँटी नै
धेरै बोल्ने अति रोमा अल्छे ब्याह नगर्नू है । (चोलाकान्त भण्डारी, फर्साटिकर, रूपन्देही)

यहाँ विवाहका समयमा ख्याल राख्नुपर्ने कन्याका नराम्रा पक्षको चित्रण गरिएको छ । यसमा ख्याल गर्न अनुरोध गर्न आएको 'है' निपातको प्रयोगले उचित अर्थ दिन सक्षम छ ।

क्षेमेन्द्रले काव्यमा भाषिक पक्षको उचित प्रयोगको आवश्यकतालाई देखाएका छन् । यस सन्दर्भबाट लोककवितालाई हेर्दा लोककवितामा पनि भाषिक पक्षको उचित प्रयोग भएको देखिन्छ ।

काव्यिक औचित्य

काव्यमा भाषा साधन हो भने सौन्दर्यानुभूति/भाव साध्य हो । काव्यमा सुन्दरता वा सौन्दर्यानुभूति अलङ्कार, गुण, रीति, रस आदिले दिने गर्छन् । क्षेमेन्द्रले यिनको औचित्यपूर्ण प्रयोगलाई नै काव्यको जीवन अर्थात् आत्मा मानेका छन् । उनका अनुसार रसास्वादनमा सघाउ पुऱ्याएमा मात्र अलङ्कार, गुण, रीति आदि काव्यमा ग्राह्य छन् । यसैले उनले गुण, अलङ्कार र रसको औचित्यपूर्ण प्रयोगलाई स्विकारेका छन् । यहाँ यी भेदलाई काव्यिक औचित्यअन्तर्गत राखी अध्ययन गरिएको छ ।

गुणौचित्य

विषयवस्तु वा भावलाई भाषाले उजिल्याउने वा प्रकाशित गर्ने गर्दछ । कुन विषयलाई कस्तो भाषाको प्रयोग गर्ने यसको छनोट कविले गर्छ । भाषाले नै काव्यलाई रुचिकर बनाउँछ । यस सम्बन्धमा वर्णन गर्न खोजिएको विषयअनुरूप माधुर्य, ओज, प्रसाद गुण अनुरूपको वर्णको प्रयोगलाई नै गुणौचित्य भनिन्छ । यसमा क्षेमेन्द्रको भनाइ छ– गुणौचित्य नायिकामिलनका समयमा चन्द्रमा उदाउँदा हुने आनन्दसरह हुन्छ (क्षेमेन्द्र, २०२१, पृ.२६) नेपाली लोककवितामा पनि भावानुरूपको वर्णको प्रयोगमा ध्यान दिइएको देखिन्छ । उदाहरणका रूपमा निम्नलिखित लोककविता हेर्न सकिन्छ :

जुवाडे हुनु छैन पाजी छ जुवा जुवा नखेल्नु उसै
लालचमा परी हार्दछन् सब जना जितिन्न जुवा कसै

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पाण्डवको वनवास भो नल पनि बिग्रे जुवैले गरी
स्वास्नी बेचिदिए जुवाडेहरूले यही नसामा परी । (भट्टराई, २०७०, पृ.४१४)

यहाँ आएका अक्षर र पदको बन्धन शिथिल भएको र प्रयोग हुनासाथ अर्थ स्पष्ट भएकाले यहाँ प्रसाद गुणोचित वर्णको प्रयोग छ । यसै गरी नेपाली लोककवितामा प्रशस्तमात्रामा माधुर्य र ओज गुणोचित अक्षर र पदको प्रयोग पनि पाइन्छ ।

अलङ्कारौचित्य

अलङ्कारले काव्यको शोभा बढाउन महत्त्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गरेको हुन्छ । अलङ्कारको प्रयोग अलङ्कारका लागि नभएर विषयवस्तुलाई उजिल्याउने किसिमले हुनुपर्दछ । अलङ्कारको औचित्यका सम्बन्धमा क्षेमेन्द्रको भनाइ छ– अर्थगत औचित्यले युक्त अलङ्कार उन्नतस्तनका माथि हल्लिरहेको मोतीको मालाजस्तै सुशोभित हुन्छ (क्षेमेन्द्र, २०२१, पृ.३७) । यस अनुसारका अलङ्कारको प्रयोग लोककवितामा पनि देखिन्छ । उदाहरणका लागि निम्न लोककविता हेर्न सकिन्छ :

उधारै धन दिने त्यो पनि लठुवै हो बुझ सखी
सके भुस्याइ खाला उति भएन भन्च पखि पखि
रातदिन धाउँदा शरीर पनि सुकी भाटैसरि भयो
जब कालले छोप्ला उठेन त त्यो धन माटैसरि भयो ।

(नुमनाथ अधिकारी, बर्दघाट, नवलपरासी)

यस लोककवितामा 'शरीर पनि सुकी भाटैसरि भयो' भन्ने कवितांशमा पूर्णोपमा अलङ्कार छ । यहाँ धन उठाउन प्रयास गर्दा शरीरको अवस्था सुकेर भाटोजस्तो भएको देखाउन आएको उपमा अलङ्कारको प्रयोग औचित्यपूर्ण देखिन्छ ।

रसौचित्य

रसलाई अनुकूल हुने र यसलाई पुष्ट पार्ने काव्यको जुनसुकै संयोजना औचित्यभित्र पर्दछन् भने रसलाई खल्बलाउने जुनसुकै काव्ययोजना अनौचित्य वा दोष मानिन्छन् (अधिकारी, २०३५, पृ.११०) । रसको औचित्यका सम्बन्धमा क्षेमेन्द्रको भनाइ छ– वसन्त ऋतुमा अशोकको वृक्षलाई वसन्त ऋतुले अङ्कुरित बनाएजस्तै जुन रचनाले समस्त सहृदयीको हृदयलाई रसले अङ्कुरित गराउँछ, त्यहाँ रसौचित्य हुन्छ (क्षेमेन्द्र, २०२१, पृ.४५) । रसको प्रयोगका दृष्टिले लोककविता सफल देखिन्छन् । उदाहरणका लागि निम्नलिखित लोककविता हेर्न सकिन्छ :

करकर कार्ये करकर कार्ये
पाँच सय घोडी बगरमा झारे
कोही घोडी पार कोही घोडी वार
घोडीमा चढ्ने मै सरदार
मेरे सेती घोडी मरक्क मरक्क
काँधकी पच्छ्यौरी फरक्क फरक्क
तेरे काले घोडी कुइँक्क कुइँक्क
हैं भलेजी हैं भलेजी हैं । (मोहनलाल खनाल, छातेढँगा, तेह्रथुम)

यहाँ वीर रसोचित उत्साहको अभिव्यक्ति छ । शत्रुको घोडा कुइँक्क कुइँक्क गर्दै नहिँडेको र नायकको घोडा मरक्क मरक्क गर्दै दौडिरहेको वर्णन छ जसले गर्दा नायक उत्साहित हुने र शत्रु

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

निरुत्साहित हुने अवस्थाको सिर्जना भएको देखाइएको छ। सहृदयीको हृदयलाई वीररसोचित भावनाको अङ्कुरण गराउन यो कविता सफल भएकाले यहाँ रसौचित्य वर्णन देखिन्छ।

रसको उचित प्रयोग लोककवितामा प्रशस्त पाइन्छ यद्यपि कतिपय ठाउँमा रसको अनुचित प्रयोग पनि भेटिन्छ। उदाहरणका लागि निम्नलिखित लोककविता हेर्न सकिन्छ :

एउटी गाई थिइन् बत्तिस लच्छिनकी ती गौशाला गर्भिणी
दुध दिन्छिन् पाँच सेर म खान्छु दश सेर खाइ नसक्नु भयो। (भट्टराई, २०७०, पृ.४४९)

यस कूटपद्यमा कपासलाई उइँटाले फिट्दा कपास बढेको सन्दर्भ छ। कपास पाँच सेरबाट दश सेर र अझ अनन्त बढेको देखाई यस आश्चर्यबाट अद्भुत रसको स्थिति सिर्जना गरिएको छ तर कपासलाई पेल्दा त्यसको ओजन/तौल नबढेर फैलावट बढ्छ तर यस लोककवितामा सेर अर्थात् तौल (एक मनमा चालिस सेर हुने) बढेको देखाइएकाले यो उदाहरण औचित्यहीन देखिन्छ। यस प्रकारको वर्णनले रस बढाउनुभन्दा पनि घटाउने गर्दछ। त्यसैले यो उदाहरण रसको अनौचित्यलाई बढाउने उदाहरण हो।

यसरी क्षेमेन्द्रले काव्यमा परम्परादेखि प्रयोगमा रहेका गुण, अलङ्कार तथा रस आदिमा पनि औचित्य हुनुपर्ने मानेको देखिन्छ।

विविध

काव्यको औचित्यलाई देखाउने क्रममा क्षेमेन्द्रले भाषिक र काव्यिक औचित्यका अतिरिक्त देश, काल, परिस्थिति, सत्त्व, तत्त्व, सारसङ्ग्रह, नाम आदि औचित्यलाई पनि देखाएका छन्। यहाँ ती सन्दर्भलाई विविधअन्तर्गत राखी अध्ययन गरिएको छ।

कालौचित्य

साहित्यमा देश, काल, परिस्थितिले काव्यिक मूल्यको अभिवृद्धि गर्ने गर्दछ। सवै कविलेखकहरूले देश, काल र परिस्थितिको मिलान गर्ने प्रयास गरेका हुन्छन्। क्षेमेन्द्रले पनि यसलाई औचित्यपूर्ण मानेका छन्। उनका अनुसार समयोचित वेशविन्यासबाट सज्जनको शरीर जसरी शोभायमान हुन्छ त्यसरी नै कालको उचित प्रयोगबाट काव्यको सुन्दरता बढ्दछ (क्षेमेन्द्र, २०२१, पृ.१४४)। लोककवितामा पनि कालको औचित्यलाई ख्याल गरिएको देखिन्छ। उदाहरणका लागि तलको लोककविता हेर्न सकिन्छ :

गडबडेको गुटमुटे मासको दाल
पस्किने चाहिन्छन् हलुङ्गे हात
जति खायो त्यति आउँछ डाल
पुस र माघको जाडो पारिन्छ काल। (श्रीप्रसाद चापागाइँ, छातेढुँगा, तेह्रथुम)

यहाँ पुस र माघको जाडोमा हलुङ्गा हात हुनेले दिएको मासको दालसहितको भात टन्न खाएर जाडो भगाउने जुक्तिको वर्णन छ। यहाँ पुस र माघको जाडोमा टन्न खायो भयो शरीरमा आन्तरिक शक्ति बढ्न गई जाडोले असर नगर्ने भनाइ प्रस्तुत गरिएकाले कालोचित वर्णन रहेको देखिन्छ। यस्तै अर्को उदाहरण पनि दिन सकिन्छ :

भातु खाय सुभान शाही ताउली हाल्या कुम्ला
जिती आय गोरख्य जनि मार जुम्ला। (आचार्य, २०६२, पृ.१)

यहाँ जुम्लाका राजा सुभान शाही गोर्खाली सेना आफ्नो राज्यमा प्रवेश गरेपछि उनीहरूसँग लडेर देशलाई बचाउन नसकिने हुनाले परिस्थितिअनुसार चल्नुपर्छ भन्ने मान्यताअनुसार ज्यान

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

वचाउन भागेको सन्दर्भ छ । समयपरिस्थितिले गर्दा भाग्नु पनि हितकर हुन्छ भन्ने कुरालाई यहाँ देखाइएको छ । त्यसैले यो वर्णन कालअनुकूल छ ।

देशौचित्य

वर्णनीय विषयमा देश अर्थात् स्थानको औचित्यलाई पनि ख्याल गर्नुपर्ने हुन्छ । एउटै विषय स्थान भिन्नताले उचित र अनुचित हुन सक्छ, जस्तै : मसानघाटमा दुःखद परिवेश हुन्छ । त्यसैले त्यहाँ शृङ्गारिक कुरा अनुचित हुन्छ । यस सम्वन्धमा क्षेमेन्द्रको भनाइ छ– पूर्वपरिचित सज्जनको व्यवहारले मानिसलाई जसरी आनन्द दिन्छ, त्यसरी नै हार्दिक भावनाअनुरूप स्थानविशेषको उचित वर्णनले काव्यमा पनि सुन्दरता बढाएको हुन्छ (क्षेमेन्द्र, २०२१, पृ.१५१) । लोककवितामा पनि स्थानअनुसारको प्रयोगमा ध्यान दिइएको देखिन्छ । उदाहरणका लागि निम्नलिखित लोककविता हेर्न सकिन्छ :

डयाङडयाङ र डुङडुङ डर लाग्दा बाजा
रातिराति हिँड्ने गोर्खाली राजा
गोर्खाली राजाले नुवाकोट पाया
नुवाकोटको दरवार भिँगटीले छाया । (भट्टराई, २०७०, पृ.३८२)

यहाँ पृथ्वीनारायण शाहले नुवाकोट विजय गर्दा अपनाएको रणनीतिलाई देखाइएको छ । यहाँ रातिराति हिँडेर गोर्खाली सेना शत्रुको राज्यमा पुग्ने गरेको र शत्रुको राज्यमा पुगेर चढाइ गर्ने बेलामा डर लाग्दा बाजा बजाएर शत्रुको हृदयलाई विदीर्ण गराउने गरेको सन्दर्भ छ । यही कारणले उनले नुवाकोट आदि राज्य जितेको र त्यहाँ आफ्नो राज्य स्थापित गरेको सन्दर्भ छ । यस प्रकारको तात्कालिक देश, काल र परिस्थितिअनुसारको वर्णनका माध्यमवाट नेपाली जातिमा वीरताको भाव जगाउन यो लोककविता सक्षम देखिएको छ । त्यसैले यहाँ देशौचित्यको उचित प्रयोग भएको देखिन्छ ।

कुलव्रतसत्वआदिको औचित्य

क्षेमेन्द्रले सद्कुलवंशको वर्णन, सत्व्रताचरणको वर्णन, सत्यज्ञान अर्थात् तत्त्वको वर्णन, सरलतापूर्वक अभिप्रायबोधको वर्णन तथा कुनै वस्तुको प्रकृतिअनुरूप/अकृतिम अवस्था अर्थात् स्वाभाविक स्थितिको वर्णनको औचित्यलाई पनि उदाहरणसहित स्पष्ट पारेका छन् । यस्तै उनले सूत्रात्मक कथन वा सारसङ्ग्रहको औचित्य, कथनमा प्रतिभाको औचित्य, अनुकूल अवस्थाको औचित्य, उचित विचारको औचित्य, कर्मानुरूप नामको औचित्य र अन्तमा आशीर्वादको औचित्यको वर्णन पनि उदाहरणसहित गरेका छन् । विस्तार भयका कारण यहाँ यी भेदहरूको विशद परिचय र उदाहरणलाई राखिएको छैन । समग्रमा यिनमा पनि औचित्यको आवश्यकता रहन्छ भन्ने भनाइ हो । क्षेमेन्द्रले औचित्यलाई यति नै भनेर तोक्न अनावश्यक रहेको बताउँदै वृत्ति, वर्ण तथा वृत्त आदि औचित्य पनि रहेको बताएका छन् । उनका अनुसार महाकविले आवश्यकतानुसार औचित्यलाई थप्न सक्छन् ।

निष्कर्ष

लोकसाहित्यका अन्य विधाजस्तै लोककविता पनि सर्वसाधारणका मौखिक अभिव्यक्ति हुन् । यी लोककविता विवाहका समयमा होडबाजीका रूपमा र अन्य समयमा पहिलेका पुस्ताले प्रयोग

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गरेका वा आफैँले तत्काल सिर्जना गरेर प्रस्तुत गरिन्छन्। यहाँ यी सर्वसाधारणले प्रयोग गरेका लोककवितालाई पूर्वीय साहित्य सिद्धान्तमध्ये औचित्य सिद्धान्तका आधारमा विश्लेषण गरिएको छ। पूर्वीय काव्यपरम्परामा औचित्यको आवश्यकताका सम्बन्धमा भरत मुनिदेखि नै चर्चापरिचर्चा भएको देखिन्छ तापनि यस वादलाई स्थापना गर्ने विद्वान् भने एघारौँ शताब्दीका क्षेमेन्द्र हुन्। यस वादले अलङ्कार र गुणलाई रसात्मक काव्यका उपकारक मान्दै त्यस रसयुक्त काव्यको पनि जीवन अर्थात् आत्मा औचित्यलाई मान्छ। कुनै पनि समाजमा सामाजिक चालचलन, रीतिरिवाज, व्यक्ति, वस्तु वा विचार आदिमा कुन उचित वा कुन अनुचित भन्नु स्वाभाविक नै हो भने काव्य भाषिक कला भएकाले त्यसको भाषा, साहित्यिक मूल्यमान्यताको प्रयोगमा पनि औचित्य हुनुपर्छ। यही मान्यतामा टेकेर नै क्षेमेन्द्रले औचित्य नै काव्यको जीवन अर्थात् आत्मा हो भन्ने मान्यतालाई स्थापना गरेका हुन्। नेपाली लोककवितालाई पनि भाषिक, काव्यिक र अन्य विविध औचित्यका मूल्य र मान्यताअनुसारका पद, वाक्य, गुण, अलङ्कार, रस आदिका आधारमा विश्लेषण गर्दा यिनको प्रयोगमा यथोचित औचित्यको प्रयोग रहेको देखिएको छ। यसरी सर्वसाधारणका लोककविता पनि औचित्यवादको सैद्धान्तिक मान्यताको कसीमा तौलिँदा औचित्यपूर्ण देखिनुलाई लोककविताको महत्त्वपूर्ण उपलब्धि मान्न सकिन्छ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

अधिकारी, हेमाङ्गराज. (२०३५). *पूर्वीय समालोचना सिद्धान्त* (दोस्रो संस्क.). साझा प्रकाशन।

आचार्य, बाबुराम. (२०६२). *पुराना कवि र कविता* (नवौँ संस्क.). साझा प्रकाशन।

क्षेमेन्द्र. (२०२१). *औचित्यविचारचर्चा* ('प्रभा' संस्कृतहिन्दी व्याख्योपेता). चौखम्बा विद्याभवन।

झा, मदनमोहन. (२०२१). 'अवतारणा' *औचित्यविचारचर्चा.* चौखम्बा विद्याभवन।

त्रिपाठी, राममूर्ति. (सन् १९८५). *भारतीय काव्यशास्त्र के नये क्षितिज.* राजकमल प्रकाशन।

भट्टराई, ध्रुवप्रसाद. (२०७०). *लोककविताको अध्ययन.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय, त्रिभुवन विश्वविद्यालय।

भट्टराई, ध्रुवप्रसाद. (२०७५). *लोककविताको विमर्श.* ओरियन्टल पब्लिकेसन हाउस।

सुवेदी, हंसपुरे. (२०६०). *नेपाली लोकपद्य : परिचय विवेचना.* नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

कुलुङ्गाकी आमा निबन्धसङ्ग्रहमा स्वच्छन्दतावादी क्रान्तिचेत

डा. फणीन्द्रराज निरौला*

लेखसार

दीनानाथ शर्माको 'कुलुङ्गाकी आमा' निबन्धसङ्ग्रहमा स्वच्छन्दतावादी क्रान्तिचेतको विश्लेषण गर्नु प्रस्तुत लेखको मुख्य अध्ययनीय क्षेत्र हो। विश्लेषणात्मक विधि अवलम्बन गरिएको यस लेखमा स्वच्छन्दतावादले आदर्शका रूपमा स्वीकार गरेका मूल्यमान्यतालाई आधार बनाएर सम्बद्ध निबन्धसङ्ग्रहको विश्लेषण गरिएको छ। स्वच्छन्दतावादी क्रान्तिचेतले समकालीन विसङ्गतिको विरोध र क्रान्तिका लागि आह्वान गर्ने मुख्य विचार सम्प्रेषण गर्दछ। विश्लेष्य निबन्धसङ्ग्रहमा देशमा ठुलो राजनीतिक परिवर्तन भए पनि जिम्मेवार व्यक्तिहरूको गैरजिम्मेवारीपनका कारण जनताले परिवर्तनको अनुभूति गर्न नपाएको, देशले सही रूपमा काँचुली फेर्न नसकेको हुनाले प्रगतिका बाधक पक्षहरूको समूल अन्त्य गर्न एकजुट भई क्रान्तिमा सरिक हुन आम जनतालाई आह्वान गरिएको मूल कथ्य अभिव्यक्त छ। यस्तो आह्वान प्रगतिवादी चेतनासम्म नपुगेर स्वच्छन्दतावादी भावधारामै आबद्ध देखिन्छ। यस निबन्धसङ्ग्रहका निबन्धमा समग्रमा देशलाई समृद्ध, अनुकरणीय र न्यायिक समानताको मार्गमा डोऱ्याउनका लागि अझै क्रान्तिको आवश्यकता रहेको वैचारिक अभिव्यक्ति भएको र त्यस्तो वैचारिक अभिव्यक्ति स्वच्छन्दतावादी क्रान्तिचेतअनुकूल रहेको निष्कर्ष निकालिएको छ।

शब्दकुञ्जी

मानवतावाद, विद्रोह, वैचारिक, समानता, स्वतन्त्रता।

विषयपरिचय

समकालीन नेपाली निबन्ध साहित्यमा सशक्त निबन्धकारका रूपमा स्थापित दीनानाथ शर्मा (२००३) कवि र कथाकार पनि हुन्। राजनीतिमा समेत उत्तिकै सक्रिय शर्माका *जीवनयात्रा र जीवन* (२०६६), *अक्षरको खेती* (२०७१), *यात्रा र अनुभूति* (२०७२), *हिम फुलेको रात* (२०७२), *कुलुङ्गाकी आमा* (२०७३), *बाह्रखरीको बोटमुनि* (२०७४) र *झरीको सौन्दर्य* (२०७६) गरी सातओटा

* सहप्राध्यापक, पद्मकन्या बहुमुखी क्याम्पस, काठमाडौँ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

निबन्धसङ्ग्रहहरू प्रकाशित भएका छन् भने *तरङ्ग* (२०६६) र *समयका छालहरू* (२०७६) शीर्षकका दुईओटा कवितासङ्ग्रह पनि प्रकाशित छन्। यिनका कवितामा भावुकता र काल्पनिकतासहित यथार्थको अभिव्यक्ति पाइन्छ भने निबन्धमा युगीन चेतनाको प्रखरताका साथै स्वच्छन्दतावादी भावुकताको आत्मपरक अभिव्यक्ति पाइन्छ। तेइसओटा निबन्धहरू सङ्कलित *कुलुङ्गाकी आमा* निबन्धसङ्ग्रहको स्वच्छन्दतावादी क्रान्तिचेतको अनुशीलनमा यो लेख केन्द्रित छ। समकालीन भोगाइ, नेपालको राजनीतिक अवस्था, सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक आदि विविध पक्षलाई यस सङ्ग्रहमा अनौपचारिक भाषाशैलीका माध्यमबाट प्रस्तुत गरिएको छ। प्रस्तुत निबन्धसङ्ग्रहका बारेमा यसअघि समीक्षकहरूबाट छिटफुट रूपमा चर्चा गरिएको पाइन्छ तापनि यसमा प्रयुक्त क्रान्तिचेतका बारेमा भने कुनै विमर्श भएको पाइँदैन। त्यसैले प्रस्तुत निबन्धसङ्ग्रहमा स्वच्छन्दतावादी आत्माभिव्यक्ति तथा क्रान्तिचेतको अभिव्यक्ति केकस्तो छ भन्ने समस्यामा यो अध्ययन केन्द्रित छ। प्रस्तुत निबन्धसङ्ग्रहमा प्रयुक्त स्वच्छन्दतावादी आत्माभिव्यक्ति र क्रान्तिचेतको अनुशीलन गर्नु यस लेखको मुख्य उद्देश्य रहेको छ। उद्देश्यअनुरूप निबन्धसङ्ग्रहमा प्रयुक्त विषयवस्तुलाई स्वच्छन्दतावादी क्रान्तिचेतका आधारमा अहिलेसम्म विश्लेषण हुन नसकेकाले यो अध्ययन औचित्यपूर्ण रहेको छ। निबन्धमा अन्तर्निहित क्रान्तिचेतसम्बन्धी पक्षको अनुशीलनका लागि निबन्धकार शर्माका प्रवृत्तिहरूले पनि सहयोगी तत्त्वको भूमिका रहने भएकाले यसलाई छुट्टै उपशीर्षकमा चर्चा गरिएको छ। यस निबन्धसङ्ग्रहको अनेक कोणबाट अनुशीलन गर्न सकिने देखिन्छ तापनि सम्बद्ध प्राज्ञिक समस्याको समाधानका लागि निबन्धकारका मूल प्रवृत्तिको निरूपण र निबन्धसङ्ग्रहका निबन्धको अन्तर्वस्तुमा निहित स्वच्छन्दतावादी वैचारिक चेतनाको विश्लेषण मात्र गरिएको छ।

अध्ययनको विधि

प्रस्तुत अध्ययनमा पुस्तकालयबाट *कुलुङ्गाकी आमा* निबन्धसङ्ग्रहलाई प्राथमिक सामग्रीका रूपमा उपयोग गरिएको छ भने यस निबन्धसङ्ग्रहका बारेमा गरिएका समीक्षा, लेख एवं स्वच्छन्दतावादसम्बद्ध अन्य पूर्वकार्यलाई द्वितीयक सामग्रीका रूपमा उपयोग गरिएको छ। साहित्यको एउटा सशक्त गद्य विधाका रूपमा स्थापित निबन्ध विधाअन्तर्गत निबन्धकार दीनानाथ शर्माको *कुलुङ्गाकी आमा* निबन्धसङ्ग्रहमा स्वच्छन्दतावादी भावाभिव्यक्ति तथा क्रान्तिचेतको विश्लेषण गर्दा स्वच्छन्दतावादका मूलभूत मान्यतालाई सैद्धान्तिक आधार मानेर शोध्यसमस्याको प्राज्ञिक निष्कर्ष निकालिएको छ। विश्लेषण र मूल्याङ्कनका सन्दर्भमा यथास्थानमा विवरणात्मक वा वर्णनात्मक अभिव्यक्ति ढाँचाको प्रयोग गरिएको छ। त्यसैले यो लेख गुणात्मक प्रकृतिको रहेको छ।

निबन्ध-विश्लेषण प्रारूप

निबन्ध साहित्यका विविध विधामध्ये एउटा गद्यसाहित्यिक विधा हो। यसको सुरुआत सोह्रौं शताब्दीको अन्त्यतिर भएकाले कथा, कविता, नाटक आदिका तुलनामा यो कान्छो विधा मानिन्छ (बराल, २०५८, पृ.२०) तापनि यो विचारसम्प्रेषणका दृष्टिले प्रभावकारी विधाका रूपमा रहँदै आएको छ। निबन्ध तत्सम शब्द हो। यो शब्द अङ्ग्रेजीको *एस्से*को रूपान्तर (शर्मा, २०४८, पृ.१) हो। संस्कृतको 'बन्ध' धातुमा घञ् प्रत्यय लागेर 'बन्ध' शब्दको व्युत्पादन हुन्छ र त्यही 'बन्ध' शब्दमा संस्कृतकै 'नि' उपसर्ग लागेपछि 'निबन्ध' शब्दको व्युत्पादन हुन्छ। यसको व्युत्पत्तिगत अर्थ बाँध्नु, सङ्ग्रह गर्नु, जुटाउनु भन्ने हुन्छ। *संस्कृत-हिन्दीकोश*मा निबन्ध शब्दको बाँध्नु, कस्नु, नियन्त्रण गर्नु आदि एघार अर्थ लगाइएको पाइन्छ (आप्टे, १९६९, पृ.५२७)। यस्तै *बृहत् नेपाली शब्दकोश*मा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

निबन्धलाई कुनै विषयलाई लिएर कलात्मक वा वस्तुगत पाराले गद्यमा लेखिएको छोटो साहित्यिक रचना भनी परिभाषित गरिएको छ (पोखरेल र अन्य, २०५५, पृ.६८९)। अङ्ग्रेजी *एस्से* शब्दले पनि छरिएर रहेका भावहरूलाई एकै ठाउँमा बाँध्नु भन्ने अर्थ दिन्छ। निबन्धलाई जेजस्तो रूपमा परिभाषित गरिएको भए पनि आज यो आख्याननिरपेक्ष गद्यरचनाका रूपमा चिनिन्छ। वैयक्तिकता, निजात्मकता, आत्मप्रकटीकरण, सङ्क्षिप्तता, विषयवस्तुगत स्पष्टता, बौद्धिकता, हार्दिकता, विचारको प्रतिपादन, भाषाशैली आदि निबन्धका आधारभूत तत्त्व हुन् भने संवेदना र अनुभूतिको सहजता, भावको सघनता, तार्किकता आदि पनि निबन्धका उपकरण मानिन्छन्। यस लेखमा स्वच्छन्दतावादी सैद्धान्तिक मान्यतालाई पर्याधारका रूपमा स्वीकार गरी निबन्धहरूको विश्लेषण गरिएको छ।

स्वच्छन्दतावादी मान्यताका सन्दर्भहरू

शास्त्रीयतावादी शैलीशिल्पका विपरीत सहज एवं स्वस्फूर्त रूपमा साहित्य सिर्जना गरिने सिर्जनासम्वन्धी मान्यतालाई स्वच्छन्दतावाद भनिन्छ। स्वतःस्फूर्त अभिव्यक्तिका साथै काल्पनिकता, सहज अभिव्यक्तिको प्रवलता, काव्यत्मकता, अनुभूतिको सहजता, विद्रोह वा क्रान्तिचेत आदि स्वच्छन्दतावादका प्रमुख विशेषता हुन्। मूलतः निबन्ध आत्मप्रकाशनका साथ लेखकीय विचार प्रस्तुत गर्ने सशक्त माध्यम हो। निबन्धमा विचारको सम्प्रेषण गरिने हुँदा वैचारिक पक्षको प्रबलता स्वाभाविक मानिन्छ। यसले वस्तुता र वास्तविकताभन्दा आत्मपरक अभिव्यक्तिमा जोड दिन्छ। वास्तवमा स्वच्छन्दतावादले विद्रोही वा क्रान्तिचेतलाई पनि आत्मसात् गरेको पाइन्छ। स्वच्छन्दतावाद तथा क्रान्ति एकअर्काका पर्यायकै रूपमा गाँसिएर आएका हुन्छन्। यसै गरी स्वतन्त्रता, समानता, बन्धुत्व, भाइचारा र मानवताका साथै वस्तुसत्य र वैज्ञानिक विचारको पनि यसले यदाकदा समर्थन गर्छ (पहाडी, २०७४, पृ.१०५)। निबन्धकार दीनानाथ शर्माले आफ्ना निबन्धमा स्वच्छन्दतावादी क्रान्तिचेतलाई आत्मसात् गरी विषयवस्तु प्रस्तुत गरेका छन्। तसर्थ, प्रस्तुत निबन्धसङ्ग्रहको अध्ययन यही स्वच्छन्दतावादी क्रान्तिचेतसम्बन्धी वैचारिक मान्यताका आधारमा गरिएको छ।

शर्माका निबन्धगत प्रवृत्तिहरू

निवन्धकार दीनानाथ शर्मा नेपाली हावापानी र माटोमा खेल्दै/हुर्कंदै अनि जीवनका अनेकौं आरोहअवरोहको सामना गर्दै निबन्धसिर्जनामा लागेका व्यक्तित्व हुन्। लामो समयदेखि वामपन्थी राजनीतिमा सक्रिय रहँदै आएका शर्मा देशको आर्थिक, सामाजिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक, शैक्षिक, जातीय आदि विविध पक्षका जानकार देखिन्छन्। खास गरी दश वर्षे माओवादी सशस्त्र द्वन्द्वका समयमा सदियौंदेखि यहाँका जनताले भोग्दै आएका समस्याहरूलाई उनले सूक्ष्मातिसूक्ष्म रूपमा अनुभूत गर्ने मौका पाए। त्यस क्रममा उनलाई नेपालको राजनीतिक समस्या, भूगोल, जनजीवन, संस्कृति आदिलाई नजिकबाट हेर्ने अवसर मिल्यो।

निबन्धकार शर्माका निवन्धलेखनगत प्रवृत्तिबारे विश्लेषण गर्न उनका *कुलुङ्गाकी आमा* निबन्धसङ्ग्रहभित्रका तेइसओटा निबन्धहरू नै पर्याप्त रहेका छन्। हरेक निबन्धहरूमा नवीनतम विषयवस्तु पस्किनसक्ने शर्माका यसमा प्रकाशित निबन्धहरू वास्तवमै प्रतिनिधिमूलक सिर्जनाका रूपमा देखिन्छन्। यहाँ अधिकांश निवन्धहरूमा समकालीन नेपाली समाजका जीवनभोगाइका कटु यथार्थहरू र कतिपय निबन्धहरूमा यात्राजन्य अनुभूतिका साथै देश, काल, वातावरणको पनि जीवन्त चित्रण गरेको पाइन्छ। निबन्धकार शर्माले निवन्धलाई बढी परिपुष्ट पार्न अनेकौं ऐतिहासिक, पौराणिक, प्राकृतिक, वैज्ञानिक, सांस्कृतिक सन्दर्भहरूलाई समेट्ने कोसिस गरेका छन्। आफू

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

राजनीतिकर्मी भएका कारणले होला यिनका प्रायःजसो निबन्धमा राजनीतिका कुराहरू आएका छन्। यिनलाई हरेक नयाँ विषयले आकर्षित गरेको छ र ती विषयहरू निरुद्देश्य भएर आएका छैनन्। यिनले आफूभित्रको ज्ञान र चेतनालाई कल्पनाका चास्नीमा घोलेर विषयलाई निकै रोचक बनाएका छन्। सामान्य विषयलाई गहिराइमा पुगेर एउटा नयाँ क्षितिजको उजागर गर्न, राजनीतिक यात्राका क्रममा देखिने कमीकमजोरी निर्धक्क भन्न, कृत्रिमताभन्दा स्वाभाविकताका साथ आफूले देखेका/भोगेका र अनुभव गरेका यावत् कुराहरूलाई कल्पना र यथार्थसँग घुलन गरेर आत्मपरक शैलीमा प्रस्तुत गर्नसक्नु अनि पाठकलाई सम्मोहित पार्ने क्षमता राख्नु पनि शर्माका निबन्धमा पाइने प्रवृत्ति हुन्।

कुलुङ्गाकी आमा निबन्धसङ्ग्रहको अन्तर्वस्तु

दीनानाथ शर्माको *कुलुङ्गाकी आमा* निबन्धसङ्ग्रहमा २०५६ देखि २०७३ जेठसम्म लेखिएका समसामयिक विषयवस्तुको प्रस्तुतिमा आधारित तेइसओटा निबन्धहरू सङ्कलित छन्। यसमा सङ्कलित 'विद्रोह' शीर्षकको निबन्धबाहेक अरू निबन्धहरू २०७२/०७३ सालमा लेखिएका देखिन्छन्। यसमा प्रकाशित 'सपना' शीर्षकको निबन्धमा लेनिन, माओ, राइट दाजुभाइ आदिले देखेका सपना पूरा गर्न अपनाएका सन्दर्भहरू प्रस्तुत गरिएका छन् र लेखकले आफू पनि विद्रोहका माध्यमबाट किसान, श्रमिक आदि वर्गको सम्मान स्थापित हुनुपर्छ भन्ने कुरामा दृढ रहेको विचार प्रस्तुत गरिएको छ। यस्तै 'स्रष्टाको संसार' शीर्षकको निबन्धमा स्रष्टा अर्थात् साहित्यकारको सिर्जनात्मक क्षमता र उसको संसार समयको सीमाभित्र कैद हुन सक्दैन भन्दै एक्काइसौँ शताब्दीको स्रष्टाले समयानुकूल सिर्जना गर्नुपर्ने कुरा उल्लेख गरिएको छ। यस्तै 'भूकम्पको पीडा' निबन्धमा २०७२ साल वैशाख १२ र २९ गतेका दिन गएको महाभूकम्पले पुऱ्याएको धनजनको क्षति र सरोकारवालाहरूको उदासीनताको कटु आलोचना गर्दै उद्धारमा लाग्दा आफू घाइते भए पनि देशनिर्माणमा जुट्ने राष्ट्रिय सङ्कल्पलाई पूरा गर्न तत्पर रहेको कुरा उल्लेख गरिएको छ।

'भुइँकुइरोले ढाकेको देश' शीर्षकको निबन्धमा इतिहासका विभिन्न कालखण्डमा छिमेकी देशले हाम्रो सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक, सांस्कृतिक आदि क्षेत्रमा दिएको पीडालाई सटिक रूपमा उतारिएको छ साथै राष्ट्रिय सङ्कटका वेला राष्ट्रिय जागरण, राष्ट्रिय एकता र सङ्कल्पको प्रदर्शन गरेर नेपाली युवाले असीम योगदान पुऱ्याउँदै आएको राष्ट्रप्रेमसम्बन्धी विचारलाई पनि प्रस्तुत गरिएको छ। यसै गरी 'धन्य धरती' शीर्षकको निबन्धमा नेपाल आमाले भोग्दै आएका पीडाप्रति सन्तानमा देखिएको उदासीनता र कर्तव्यहीनतालाई देखेर लेखक दिक्क भएको विचार प्रस्तुत गरिएको छ। यसमा आज देशको कानुन बाहुबलमा चेलेको अनि धर्म, संस्कार, संस्कृति, नैतिकता, इमानदारीजस्ता जीवनोपयोगी गुणहरू भुल्दै गएका कारण नेपालआमाले दुर्गति भोग्नुपरेको कटु यथार्थलाई समेत उल्लेख गरिएको छ। 'मेरो उडान' निबन्धमा आफूले जीवनयात्राका क्रममा दुर्घटना भोग्दै आए पनि लक्ष्यप्राप्तिका गन्तव्यमा पुग्न निरन्तर लागिपरेको बताएका छन्। सुकुमबासीलाई पुनर्वास गराउने उद्देश्य बोकेका लेखक पुर्खाहरूको महिमामण्डित देनको स्मरण गर्दै काठमाडौँबाट धनगढीसम्मको यात्रा बुद्ध एयरको विमानमा गर्दा प्रकृतिका अनुपम छटाहरूबाट मोहित र आह्लादित हुँदै प्रकृति नियमानुसार चलेको भए पनि समाजमा जस्तै आकाशमा उड्दा विमानमा समेत विभेदकारी व्यवहारको तितो अनुभव गर्नुपरेको विचार व्यक्त गरेका छन्। यसमा निबन्धकारले इतिहासका विभिन्न कालखण्डमा देशभक्त वीरयोद्धाहरूले पुऱ्याएका ऐतिहासिक सन्दर्भहरूले नेपालीको शिर उँचो भए पनि वर्तमान समयमा भारतीय नाकाबन्दीका कारण देशले

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भोग्नुपरेको पीडादायी अवस्थाले गर्दा आफू किंकर्तव्यविमूढ हुनुपरेको विचारसमेत उल्लेख गरेका छन् ।

'पर्खाइ' शीर्षकको निबन्धमा निबन्धकारले सन्तानहरू विदेश पलायन हुने प्रवृत्तिका कारण आफ्नो देशमा वृद्धवृद्धाहरूले भोग्नुपरेको अति नै पीडादायी अवस्थाको चित्रणका साथै यस्तै स्थिति रहिरहने हो भने देशको अवस्था अझ बढी नाजुक बन्दै जाने विचार व्यक्त गरेका छन् भने 'विद्रोह' शीर्षकको निबन्धमा लेखकले आफ्ना पिताका केही कमीकमजोरीका बावजुत आमाले सामान्य ताप्के किन्ने कुरादेखि लिएर घर बनाउनेसम्मका अनेक व्यावहारिक पक्षमा गर्नुपरेको कठोर सङ्घर्ष र पिताको हिम्मत, आँट र साहसबाट आफूले पर्याप्त मात्रामा प्रेरणा लिएको विचार प्रस्तुत गरेका छन् । नयाँको उपयोग गर्न थोत्रो र पुरानोलाई टाल्ने होइन फाल्ने आँट गर्नुपर्छ भन्ने उच्च परिवर्तनशील वैचारिक क्रान्तिचेललाई पनि लेखकले सटिक रूपमा उल्लेख गरेका छन् । यस्तै 'अतीततिर फर्किंदा' शीर्षकको निबन्धमा बाल्यकालमा आफूले गाउँमा आफ्ना दौँतरी लटे दाइसँग बिताएका सुखद क्षणहरू र उनी र उनको परिवार सामाजिक, आर्थिक आदि कारणले मधेस झर्दा पुग्न गएको गहिरो चोटको अभिव्यक्ति दिएका छन् । यस्तै 'काख' शीर्षकको निबन्धमा लेखकले बालबच्चाहरूका लागि आमाबुबाको काख, अरूको काख आदिको आत्मीयता र महत्त्वमाथि प्रकाश पार्दै प्राकृतिक, सांस्कृतिक आदि सौन्दर्यले भरिपूर्ण पोखराको काखमा अनन्तसम्म लुटपुटिरहँदा पनि परिपूर्ण हुन नसकिने देशप्रेमसम्बन्धी उच्च विचार प्रस्तुत गरेका छन् ।

'कुलुङ्गाकी आमा' शीर्षकको निवन्धमा लेखकले स्नेह, ममता र दयाकी खानी आमाको महत्त्वमाथि प्रकाश पार्दै आफूले आमाबाट आत्मसम्मान, स्वाभिमान र दुस्मनका विरुद्ध दृढ बनी लड्ने असीम तागत र ऊर्जा प्राप्त गरेको बताएका छन् । मातातीर्थ औँसीको सन्दर्भमा युद्धमोर्चामा सरिक भएका कारण बाथरोगबाट पीडित अनि अशक्त भई निधन हुँदासमेत आफूले कुनै भूमिका पूरा गर्न नसकेकामा लेखकलाई असह्य पीडाबोध भएको छ । अतीततर्फको स्मृतिमा लेखकका अगाडि कुलुङ्गाकी आमा र तिनले आफ्नो जीवनमा खेलेको विशिष्ट भूमिका र बालदौँतरी उनको छोरो कुलुङ्गासँग बिताएका बाल्यकालीन स्मृतिहरू निकै मार्मिक रूपमा प्रस्तुत गरेका छन् । ठुलो भएपछि अछुत भनी समाजबाट तिरष्कृत टुहुरो कुलुङ्गाले आफ्नो पेसा सिक्दै गएको र आफू खानदानी अनि उच्च कुलको भएकाले उनको बाटो अलग भएको बताएका छन् । सङ्घर्षपूर्ण जीवनगाथा भएका कुलुङ्गा र उनकी आमाले समाजबाट भोग्नुपरेको तिरस्कार एवं सामाजमा विद्यमान विभेदलाई लेखकले जीवन्तरूपमा उतारेका छन् ।

'त्रास' शीर्षकको निबन्धमा २०७२ साल वैशाख १२ अनि २९ गतेका दिनहरूमा गएको महाविनाशकारी महाभूकम्प र बारम्बार आइरहने परकम्पनले जनमानसमा उत्पन्न त्रासलाई मार्मिक रूपमा उल्लेख गरिएको छ । ठुलो मात्रामा धनजनको क्षतिका कारण गहिरो चोट बेहोर्नुपरिरहेको अवस्थामा नेपालीहरूमा भारतीय नाकाबन्दी र मधेस आन्दोलनले त झनै ठुलो मानसिक चोट पुऱ्याएको कठिनतम अवस्थामा समेत नेपालीहरूमा स्वाभिमान र आत्मसम्मानका साथै देशभक्तिको अद्भुत ऊर्जा देखिएको कुरा पनि लेखकले उल्लेख गरेका छन् । यस्तै 'काँक्रेविहारको काखमा' शीर्षकको यात्रापरक निबन्धमा बुटवल भालुवाङ हुँदै घोराहीस्थित नारायण गुरुसित भेटघाट गरी नेपाल बुद्धिजीवी सङ्गठनको भेला र प्रशिक्षण कार्यक्रमको औपचारिकता पूरा गरी प्रचण्ड गर्मीका बाबजुत नेपालगन्ज जाने क्रममा जनयुद्धकालीन स्मृतिबिम्बहरू र देशमा ठुलो परिवर्तन भए पनि त्यस क्षेत्रका जनताका आशा र भरोसामा तुषारापात पर्दै गएको तितो वास्तविकतालाई प्रस्तुत गरेका छन् । त्यस दिन कोहलपुरको सिद्धार्थ होटलमा बसेर भोलिपल्ट छिन्चु हुँदै सल्यान अनि वीरेन्द्रनगरसम्म यात्रा गरेको सन्दर्भ र सुर्खेत पुगेपछि कालीबहादुर मल्लसँगको कुराकानीमा काँक्रेविहार र बुलबुल ताल हेर्ने कुराले आफू उत्तेजित हुनपुगेको बताएका छन् । साङ्गठनिक

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भेटघाटको औपचारिक कार्यक्रम सकिएपछि सहयोगीका साथ आफूले काँक्रेविहारको यात्रा गर्दाका अनुभूतिलाई यस निबन्धमा पस्किएका छन्। बाह्रौं/तेह्रौं शताब्दीको मानवसभ्यताको अतुलनीय स्थापत्यकलाको जिउँदो रूप अनि संस्कृति र सम्पदाको अवशेषका रूपमा रहेको काँक्रेविहारको गरिमा र महिमामाथि प्रकाश पार्नुका साथै बुलबुलतालको अवलोकनबाट आफू रोमाञ्चित भएको उल्लेख गरेका छन्।

'अन्तिम साँझ' शीर्षकको निबन्धमा २०७२ सालको अन्तिम दिन प्रलयकारी महाभूकम्प, भारतीय नाकाबन्दी र मधेस आन्दोलनले थिलथिलो बनेको नेपाली जनजीवन २०७३ सालको सुखद प्रतीक्षामा रहेको बताएका छन् भने 'घोडाघोडी तालको डिलमा उभिँदा' शीर्षकको निबन्धमा लेखकले आफ्नै देशका अमूल्य प्राकृतिक सम्पदाहरूका बारे आफू अपरिचित हुनपुगेकामा पश्चात्ताप मात्र गरेका छैनन् जैविक विविधताले भरिपूर्ण आफ्नो देशलाई चिन्न नसकेकोमा आफैप्रति व्यङ्ग्य गरेका छन्। यसै गरी 'जुनेली रातमा हराउँदा' निबन्धमा निबन्धकारले प्रकृतिका क्रीडा र अकाट्य नियमहरूको मानवीकरण गरी सुन्दर छायाछवि उतारेका छन् भने 'इटरीको एक साँझ' शीर्षकको निवन्धमा काठमाडौंबाट इटहरीसम्मको यात्रानुभूति र त्यहाँ एक रात बिताउँदाका सुखद पक्षहरूलाई उल्लेख गरेका छन्। यस्तै 'युग बोल्छ' शीर्षकको निबन्धमा साहित्यकारले युगीन आवाजलाई प्रस्तुत गर्नुपर्छ भनिएको छ। इतिहासका अनेक कालखण्डमा कविहरू पाठकलाई भ्रमित पार्ने प्रकृतिका सिर्जना कर्ममा लागेको पाइए पनि सचेत र जनपक्षीय कविहरूले आफ्नो धर्मलाई परिपालन गर्दै आएको तथ्यलाई लेखकले अघि सारेका छन् र आफू पनि त्यसैअनुरूप सिर्जना कर्ममा लागेको वताएका छन्। यस्तै 'धन्य निर्वाचन !' शीर्षकको निबन्धमा लेखकले लोकतन्त्रको युगमा पनि निर्वाचनका क्रममा देखिने गरेका अवाञ्छित र निन्दनीय प्रकृतिका गतिविधिहरू हुने गरेको कुरा र सत्ता, शक्ति, पैसा, षड्यन्त्र आदिका भरमा गरिने निर्वाचनबाट प्राप्त परिणामको कुनै अर्थ नहुने बताउँदै निर्वाचन प्रणालीप्रति तिखो व्यङ्ग्य पनि गरेका छन्। यसै गरी 'पसिनाको फूलबारी' शीर्षकको निबन्धमा श्रमको महत्ता र मूल्यमाथि प्रकाश पारेका छन्। उनी बर्मामा बुद्धको विशाल मूर्ति, थाइल्यान्डको विकास र वैभव अनि चिनको विश्वप्रसिद्ध पर्खालको निर्माणमा हजारौंको श्रमपसिना बगेको र आज आएर पनि गौरवको विषय बनेको कुरालाई उल्लेख गर्दै श्रमिकको श्रमबाटै सुन्दर संसारको निर्माण हुने निष्कर्षमा उनी पुगेका छन्।

'फेरि वर्खा लाग्यो' शीर्षकको निबन्धमा लेखकले बर्खाको समयमा आइपर्ने विपत्ति, श्रमको महत्त्व र प्रकृतिवाट नै मानिसले विद्रोह गर्न सिकेको विचार उल्लेख गरेका छन्। नेपाली जनजीवनले बर्खाको आगमनसँगै पीडादायी अनगिन्ती कथाहरू भोग्नुपर्ने, कामको चटारो बेहोर्नुपर्ने हुन्छ भने प्रकृतिप्रदत्त आनन्दानुभूति पनि यसै समयमा लिन सकिन्छ भन्दै अन्याय, अत्याचार र अतिक्रमणका विरुद्ध लड्नु प्रकृतिप्रदत्त गुण भएकाले मानवलाई विद्रोह गर्न पनि प्रकृतिले सिकाएको हो भन्ने उनको निष्कर्ष रहेको छ। यसै गरी 'खडेरीको खेती' निबन्धमा लेखकले असल कार्यकर्ता राजनीतिवाट विचलित हुँदै गएको अवस्थालाई प्रस्तुत गरेका छन्। सन्तेजस्तो अति सोझो पात्रका माध्यमवाट पार्टीभित्र हुने अनेकन षड्यन्त्र, दाउपेच आदिको पर्दाफास गर्दै वर्तमान समयमा मान्छे आचार, विचार, विवेक र सिद्धान्तबाट स्खलित हुँदै गएको कटु यथार्थलाई पनि उजागर गरेका छन् भने 'निष्ठाको नमुना' शीर्षकको निबन्धमा लोकतन्त्र ल्याउन जीवनका ठूलठूला सपनालाई तिलाञ्जली दिएर इमानदारीपूर्वक पार्टीको काममा लागेको तर त्यहाँ इमानदारीको कदर हुनुको सट्टा अति नै बेइमानीपूर्ण कार्यहरू हुने गरेको सन्दर्भलाई प्रस्तुत गरेका छन्। एउटा पार्टीको इमानदार सिपाही जीवनमा जतिसुकै हन्डर, अपमान, षड्यन्त्रको सिकार हुनुपरे पनि अविचलित रूपमा पार्टीप्रति बफादार रहेको हुन्छ भन्ने कुरा उनले यस निबन्धमा उल्लेख गरेका छन्।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

कुलुङ्गाकी आमा निबन्धसङ्ग्रहमा स्वच्छन्दतावादी चेतना

दीनानाथ शर्माको *कुलुङ्गाकी आमा* निबन्धसङ्ग्रहमा सङ्कलित निबन्धहरूमा स्वच्छन्दतावादले अङ्गीकार गरेका स्वतःस्पूर्त भावाभिव्यक्तिको सशक्त प्रस्तुति पाइन्छ। यसमा प्रकाशित प्रायःजसो निबन्धहरूमा स्वतन्त्रता, समानता, मानवता, भ्रातृता, देशप्रेम, विद्रोह, प्रकृतिप्रेम, काल्पनिकता, सहज अभिव्यक्तिजस्ता पक्षहरूको प्रस्तुति भेटिन्छ। यिनका बारेमा निम्नानुसारका उपशीर्षकहरूमा अनुशीलन गरिएको छ :

मानवतावाद

स्वच्छन्दतावादको महत्त्वपूर्ण अभिलक्षणका रूपमा मानवतावादलाई लिइन्छ। दार्शनिक रुसोको स्वतन्त्रता, समानता, भ्रातृता, विश्वबन्धुत्वजस्ता मूलभूत मान्यताबाट यो निर्देशित रहेको पाइन्छ (जोशी, २०५०, पृ.२१)। वस्तुतः स्वतन्त्रता, समानता, भ्रातृता सम्मानित जीवन बाँच्नका लागि अत्यावश्यक कुरा हो। यसका अभावमा मानिसको जीवन अपाङ्ग बन्ने गर्छ। शिक्षा, स्वास्थ्य, रोजगार आदि मानवलाई बाँच्नका लागि नभइनहुने सबाल हुन्। निबन्धकार शर्माले मूलतः यिनै सबालहरूलाई यसमा प्रकाशित निबन्धहरूमा उल्लेख गरेका छन्। नेपालमा सम्मानित जीवन बाँच्न कठिन हुँदै गएको छ। आज केही सीमित व्यक्तिहरूबाहेक धेरै नेपालीको जीवन अत्यन्त दयनीय र टिठलाग्दो बनेको छ। खास गरी देशमा देखावटी रूपको प्रजातन्त्र भए पनि सामन्तवादी राज्यसत्ताको बोलवाला भएकाले जनताले स्वतन्त्रताको उपभोग गर्न पाएका छैनन् र मानवता अनि भ्रातृता समाजबाट लोप हुँदै गएको छ। समाजमा सम्मानित जीवन बाँच्न पाउने यस्ता कतिपय पक्षहरूको अभाव भएकाले देशको राजनीतिक, सामाजिक, सांस्कृतिक आदि क्षेत्रमा अनेकौं विसङ्गतिहरूले डेरा जमाएका छन्। यस्ता तमाम पक्षहरूको समूल अन्त्यका लागि लेखक क्रान्तिमा होमिएका छन्। आफू मात्र होइन सारा नेपाली जनतालाई न्यायिक स्वतन्त्रता र मौलिक हक अधिकारका लागि सचेत गराउने अभियानमा लागेका छन्। मार्क्सवादी चिन्तनबाट प्रभावित शर्माले भाइचारा र विश्वबन्धुत्वको भावलाई निकै मार्मिक रूपमा उल्लेख गरेका छन्। आफूलाई अति नै माया गर्ने अनि प्रेरणाकी स्रोत आमाको निधन हुँदासमेत क्रान्तिमा लागेका कारण उनी अन्त्येष्टिमा सहभागी हुन नएकाएका अनि आफ्नो ज्यानको बाजी थापेर क्रान्तिमा सहभागी भएका शर्माले मानवतावादी विचारलाई कसरी प्रस्तुत गरेका छन् भन्ने कुरा निम्नलिखित उदाहरणबाट प्रस्ट हुन्छ :

(१) उनको घरको दुःख सबैलाई थाहै थियो। छाक कसरी टार्ने भन्ने पीडाका हजारौं रेखा उनको अनुहारमा बैंसमै कोरिएका थिए। (कुलङ्गाकी आमा, पृ.९१)

(२) ऐन कानुन न्यायपपालिका सबै सानालाई बल्फाउन बुनिएका जाल मात्रै हुन्। संसारमा गरिब, दुःखीले न्याय कहाँ पाएको छ ? (युग बोल्छ, पृ.१५३)

(३) राति खोलाबाट ढुङ्गा ल्याउने दिनभरि पीपलको छहारीमुनि बसेर कुट्ने। दुई टिन बनाउने। दुई टिन पसिनाको मूल्य मात्रै २४ रुपियाँ थियो उति वेला। (निष्ठाको नमुना, पृ.१९५)

यसरी निबन्धकार शर्माले सामाजिक असमानता, न्यायिक विभेद, गरिबी आदिका कारण निम्नवर्गका श्रमिकहरूको दयनीय अवस्थालाई प्रस्तुत गर्ने क्रममा मानवतावादी विचार प्रस्तुत गरेको पाइन्छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

देशप्रेम

देशप्रेम स्वच्छन्दतावादको एउटा महत्त्वपूर्ण वैचारिक चिन्तन हो । यसले आफ्ना पूर्वजको गुणगान र राष्ट्रको गरिमा बढाउने आकाङ्क्षा राखेको हुन्छ (गिरी, २०३९, पृ.९२) । स्वच्छन्दतावादी स्रष्टाले देशप्रेमलाई आफ्नो अभिव्यक्तिको मूल मेरुदण्ड मानेका हुन्छन् । यस दृष्टिले शर्माको यस निबन्धसङ्ग्रहका निबन्धमा जतातत्तै देशप्रेमसम्बन्धी भाव सलबलाएको पाइन्छ । यिनलाई सबैभन्दा वढी आफ्नो देश मनपर्छ । त्यस्तै यिनलाई आफ्ना देशका सुन्दर ठाउँहरू र शोषित, पीडित तथा दलितहरूप्रति सहानुभूति राखेर असल काम गर्न मनपर्छ । पुरातात्त्विक गौरवका विषयहरूको संरक्षण हुन नसकेकामा उनको चिन्ता छ भने सामाजिक मूल्यमान्यतामा देखिएको स्खलन र स्वार्थको बिगबिगी भएको देख्दा उनको मनैभरि डढेलो लागेको छ । देशनिर्माण समर्पित हुने, न्याय र समानताका लागि क्रान्तिमा होमिनेप्रति यिनी सम्मानको भाव प्रकट गर्छन् भने गाउँ रित्तो पारेर विदेश पलायन हुने अवस्था सिर्जना भएकामा दिक्क मान्छन् । न्याय र समानताको स्थापना नहुन्जेल देशलाई समृद्ध बनाउन सकिँदैन र यसका लागि सबैले देशप्रतिको जिम्मेवारी के हो भन्ने बुझेर अघि बढ्नुपर्छ भन्ने उनको मान्यता रहेको पाइन्छ । देशप्रेमसम्बन्धी भावलाई निबन्धकार शर्माले कति विशिष्ट रूपमा प्रस्तुत गरेका छन् भन्ने कुरा निम्नलिखित उदाहरणबाट प्रस्ट हुन्छ :

(अ) महान् देशका हामी महान् नेपालीहरू । स्वाभिमान र आत्मसम्मानका लागि कसैको अगाडि झुक्न जानेन यो जातिले (भुइँकुइराले ढाकेको देश, पृ.३१)

(आ) नेपाली आत्माभित्र देशभक्तिको अद्भूत ऊर्जा उर्लेर खहरे बनेको छ । (त्रास, पृ.१०१)

(इ) मेरो देश कला संस्कृतिको समृद्ध देशका हामी भाग्यमानी नेपाली । (काँक्रेविहारको काखमा, पृ.१११)

(ई) हाम्रो धमनीमा बुद्धत्व सञ्चार भएको छ । उच्च हिमशिखरमा उभिएर नेपाली झण्डा फहराउन कुशल नेपाली जाति । (फेरि बर्खा लाग्यो, पृ.१८१)

यसरी शर्माले आफ्नो देशप्रेमप्रतिको असीम भावलाई स्वच्छन्दतावादी भावुकताका साथ परिवर्तन र क्रान्तिका सन्दर्भहरू जोडेर प्रस्तुत गरेको पाइन्छ ।

प्रकृतिप्रेम

प्रकृतिप्रेम स्वच्छन्दतावादको अति नै महत्त्वपूर्ण मान्यता र अभिलक्षण हो । स्वच्छन्दतावादीहरूमा यो अटुट र अद्भुत रूपमा प्रस्तुत गर्ने प्रवृत्ति भेटिन्छ । साहित्यलाई भाव र कलापक्षको सुन्दर संयोजन मानिन्छ र प्रकृतिलाई भावाभिव्यक्तिको प्रतिनिधित्व गर्ने माध्यमका रूपमा स्वच्छन्दतावादले स्वीकार गर्दछ (निरौला, २०७१, पृ.९१) । विशेषतः स्वच्छन्दतावादीहरू प्राकृतिक संसारमा रमाउन चाहन्छन् र आफ्नो भावोद्बोधन प्रक्रियाको केन्द्रीय माध्यमका रूपमा प्रकृतिलाई मान्दछन् (भारद्वाज, सन् १९८८, पृ.९७) । शर्माले आफ्ना निबन्धमा प्रकृतिका अनेक रूपरङको सटिक चित्रण गरेका छन् । खास गरी यिनका निबन्धमा शान्त, सुशील, उग्र, सुन्दर, आत्मीय आदि विविध रूपमा प्रकृति प्रकट भएको छ । उनी प्रकृतिका अनेक रूपप्रति परिचित देखिन्छन् तापनि यिनको बढी झुकाव र आकर्षण प्रकृतिको अविनाशी सौन्दर्यप्रति देखापर्छ । विषयलाई प्रभावकारी बनाउन यिनले प्रकृतिबाट बिम्ब, प्रतीक, उपमान आदिको यथेष्ट उपयोग गरेका छन् । प्रकृतिको काखमा हुर्केबढेका शर्मा प्रकृतिलाई विषयसँग तादात्म्य गरेर प्रस्तुत गर्दछन् । यिनका निबन्धमा कतै सुन्दर दृश्यावली आउँछन् भने कतै गरिब, विद्रोह त कतै देशलाई नै परिचित गराउने माध्यम बनेर प्रकृति आएको पाइन्छ (पोखरेल, २०७३, भूमिका पृष्ठ) । यिनले प्रकृतिप्रतिको

CC-0. Nepal Sanskrit Academy Kathmandu Collection

मोह र आकर्षणलाई अति सूक्ष्म ढङ्गले प्रस्तुत गरेका छन् भन्ने कुरा निम्नलिखित उदाहरणवाट प्रस्ट हुन्छ :

(अ) कलकल खोलानालाको सुमधुर सुसाइमा पन्छीहरूको चिरबिर कलरव मिसाएर धरतीलाई पुलकित पारेको छ। (मेरो उडान, पृ.४३)

(आ) राराको किनारमा एक रात जागराम बसेर रारा र पूर्णचन्द्रले लुकामारी खेलेको देखेर रमाएको थिएँ। राराको किनारमा ती रङ्गीबिरङ्गी फूलहरूको बासनामा मोहित भएर रात बितेको विर्सन सक्दिनँ। (घोडाघोडी तालको डिलमा उभिँदा, पृ.१२३)

(इ) चन्द्रमाले दिएको प्रेमको प्याला पिएर म लठ्ठिएँ। मलाई नशा लाग्यो। कतिखेर म भुलेँ कतिखेर बेहोस भएँ थाहै भएन। (इटरीको एक साँझ, पृ.१४५)

यसरी प्रकृतिप्रतिको आकर्षण वा प्रेमलाई निबन्धकार शर्माले स्वच्छन्दतावादी भावुकतासहित प्रस्तुत गरेको पाइन्छ।

काल्पनिकता

स्वच्छन्दतावादीहरूले कल्पनालाई साहित्यसिर्जनाकों केन्द्रीय शक्तिका रूपमा लिएको पाइन्छ। वस्तुतः उनीहरूले कल्पनालाई नवीनता, सौन्दर्य, मुक्ति, सहानुभूति, सूक्ष्मता एवं रहस्यानुभूतिको बोध गराउने शक्तिका रूपमा ग्रहण गरेका छन् (भारद्वाज, सन् १९८८, पृ.४६-४७)। यस दृष्टिले शर्माका निबन्धहरूको अनुशीलन गर्दा तिनमा प्रशस्त मात्रामा कल्पनाको उपयोग गरिएको पाइन्छ। उनी हरेक निबन्धमा कल्पनाको उडान भर्छन् र यथार्थ उद्घाटन गर्छन्। यिनले काल्पनिक शक्तिको उपयोग गरी विषयलाई अति व्यापक र सूक्ष्म रूपमा अभिव्यक्त गरेका छन्, जस्तै :

(अ) सुन्दर सपनाको संसारमा पङ्ख फिँजाएर माथि आकाशमा उडान भर्न मन लाग्यो। (सपना, पृ.१)

(आ) आगमनको उल्लासमा उडान भर्दै छु कल्पना आशमा। नयाँ योजना, सपना र भविष्य बोकेर आउँदै छ नयाँ वर्ष। (अन्तिम साँझ, पृ.११५)

स्वच्छन्दतावादी मान्यताअनुरूप शर्माका निबन्धमा प्रकृतिका रहस्यमय पक्षहरूको उद्घाटनमा मात्र नभएर सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक, भौगोलिक, पारिवारिक आदि हरेकजसो विषयको प्रस्तुतिमा कल्पनाको प्रचुर उपयोग गरेको पाइन्छ।

काव्यात्मकता

स्वच्छन्दतावादले सबै प्रकारका शास्त्रीय आडम्बरहरूको निषेध गर्दै सहज, सरल तथा सामान्य बोलचालको अभिव्यक्तिमा जोड दिन्छ (शर्मा र लुइँटेल, २०६३, पृ.२०२८)। स्वच्छन्दतावादीहरू बढी नै भावुक हुने भएकाले उनीहरूका रचनामा बिनाआयोजना अनेकौं भावबिम्बहरू प्रयोग हुने गर्दछन्। यस दृष्टिले शर्माका निबन्धहरूको भाषा सहज एवं स्वाभाविक किसिमको छ तापनि तिनमा मुक्तलयको माधुर्य र सङ्गीतात्मकता पाइन्छ। धेरैजसो अभिव्यक्तिमा यिनले काव्यात्मक भाषाको प्रयोग गरेको देखिन्छ। भाषामा पाइने सहजता र काव्यात्मकताका कारण यिनका निबन्धहरू पठनीय र आस्वाद्य बनेका छन्, जस्तै :

(अ) स्रष्टाको संसारमा अक्षर बगेको छ नदी बनेर। प्रकाशको गतिमा पोखिएको छ पखेरामा र हावाको वेगसँगै उडेको छ तरङ्ग बनेर। (स्रष्टाको संसार, पृ.१०)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

(आ) काँडाको बाटो हिँड्न तयार हुनेले मात्रै फूलको खेती गर्न सक्छ। चिनको पर्खाल र पेरिसको आइफेल टावरमुनि कति श्रमिक पिसिए। (पसिनाको फूलवारी, पृ.१६८)

(इ) पशुपक्षीहरू दौत्य सम्बन्ध कायम गर्न सिपालु छन्। (घोडाघोडी तालको डिलमा उभिँदा, पृ.१२५)

यिनका निबन्धमा काल्पनिकताका साथै सूक्तिमयता र वस्तुगत यथार्थताको पनि अभिव्यक्ति पाइन्छ। अतः प्रशस्त मात्रामा काव्यात्मकताको अनुभूति गर्न सकिने यिनका निबन्धहरू काव्यरसले युक्त छन्।

क्रान्तिचेतका विविध पक्ष

निबन्धकार दीनानाथ शर्मा क्रान्ति वा परिवर्तनका पक्षमा अविचलित रूपमा उभिएका व्यक्तित्व हुन्। तसर्थ यिनले आफ्नो निबन्धलेखनका क्षेत्रमा समेत क्रान्तिचेतलाई आत्मसात् गरेको पाइन्छ। यिनले प्रायः सबैजसो विषयको प्रस्तुतिमा क्रान्तिचेतनालाई मियो बनाएर विचारहरू पस्किएका छन्। परिवर्तनको महान् यात्रामा समर्पित शर्माले न्यायिक समानताका पक्षमा आफूलाई उभ्याएका छन्। यस क्रममा प्रस्तुत निबन्धसङ्ग्रहमा उल्लेख गरिएका क्रान्तिचेतसम्बन्धी विविध स्वरूपका बारेमा निम्नानुसार अनुशीलन गरिएको छ :

समाजपरिवर्तनको चेतना

नेपाली समाज राजीतिक, समाजिक तथा आर्थिकलगायत अनेकौं समस्याका कारण आक्रान्त छ। देशमा राजनीतक परिवर्तन भए पनि समाजको मनोविज्ञानमा कत्ति पनि परिवर्तन आएको देखिँदैन। यसले गर्दा यहाँ नयाँनयाँ स्वरूपमा समस्याहरू देखिन थालेका छन्। जबसम्म नेतृत्वगणदेखि सर्वसाधारणको मानसिकतामा परिवर्तन आउँदैन, तबसम्म समाजपरिवर्तनको कल्पना गर्न सकिन्न। समाजका राजनीतिज्ञ, समाजसेवी, प्रशासनिक कर्मचारी सबै वर्ग पुरानो मानसिकताबाट मुक्त नहुन्जेल सामाजिक परिवर्तन असम्भव रहेको सन्दर्भलाई निबन्धकारले यसरी प्रस्तुत गरेका छन् :

(अ) पीडितका नाममा उठेको राहत पार्टीका नेता कार्यकर्ताको गोजीमा पर्छ। ... बहिखाता मिलाउन माहिर छ हाम्रो प्रशासन यन्त्र। आखिर जनता पीडितै छन्। (भूकम्पको पीडा, पृ.१७)

(आ) मेरा भाइहरूलाई पनि धिक्कार छ देशको दुःख बिर्सेर लुटको गौरवमा रमाउनेहरूलाई।

भूकम्प, लोडसेडिङ, भारतीय नाकाबन्दी, मधेस आन्दोलन आदिका कारण जनताले सुखभन्दा दुःख नै बढी मात्रामा पाइरहेको कुरालाई पनि उनले आफ्ना निबन्धमा उजागर गरेका छन्। यस्तो बेला नेता तथा कार्यकर्ता जनताको सेवा र पीरमर्कामा लाग्नुको सट्टा आफ्नो स्वार्थमा निर्लिप्त भएका छन्। आफ्नो देश प्राकृतिक, सांस्कृतिक, भौगोलिक, जैविक, जातीय आदि दृष्टिले विविधतामय र सम्पन्न भए पनि तिनको संरक्षण, संवर्धन गर्न जिम्मेवार मानिसहरूको ध्यान नगएकामा शर्मालाई ठुलो चिन्ता लागेको छ। सामाजिक परिवर्तनका लागि सडेगलेका पुराना कुरा त्याग गर्ने साहस चाहिन्छ। जब्बर रूपमा सदियौँदेखि जकडिएर बसेको मानसिकतामा परिवर्तन हुनैपर्छ भन्ने क्रान्तिचेतलाई यिनले यसप्रकार प्रस्तुत गरेका छन् :

(अ) विद्रोह गर्ने आँट गर्नुपर्छ, थोत्रोलाई टालेर होइन फालेर मात्रै नयाँ उपयोग गर्न पाइन्छ ... । (विद्रोह, पृ.६४)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

निबन्धकारका विचारमा आज देशले दुर्गति भोग्नुपरिरहेको छ। दीर्घकालीन योजना, दूरदर्शी सोच र एकताबद्ध भएर अघि बढ्नका लागि पुनः क्रान्तिको आवश्यकता रहेको शर्माको ठहर छ। त्यसैले यिनी आफ्ना निबन्धमा कथातन्तु जोडेर गरिबी, पछौटेपन, सीमान्तकृत वर्गले भोग्दै आएका अनेकौं समस्याहरूप्रति चासो लिन्छन्। देशको अहित गर्ने शोषक तथा सामन्तवर्गप्रति यिनले घृणा र आक्रोश व्यक्त गरेका छन् भने गरिब तथा निमुखा अनि सीमान्तीकृत वर्गप्रति सहानुभूतिको भाव प्रकट गरेका छन्। इमानदार कार्यकर्ताले जतिसुकै त्याग र आदर्शको बाटो अँगाले पनि उसले गरेको योगदानको कुनै मूल्याङ्कन भएको छैन। यसबाट क्रान्तिमा होमिने असल मानिसहरूले अवसर नपाउने र गणेश प्रवृत्तिका मानिसले मात्र सुखसुविधा पाउने गरेको तितो यथार्थ निम्नलिखित अभिव्यक्तिबाट स्पष्ट हुन्छ :

(अ) ऊ जन्मेको हुर्केबढेको झुपडीलाई तिरस्कार गर्छ। उसलाई काँधमा बोकेर डुलाउने सार्की दाइलाई गँवार ठान्छ। आफूलाई आधुनिक युगको सभ्य र ज्ञाता ठान्छ। (कुलुङ्गाकी आमा, पृ.५६)

(आ) श्रम चोरेर सैर गर्न पल्केको तुच्छ प्राणीले पसिनाको सम्मान गर्न जानेन। (पसिनाको फूलबारी, पृ.१६७)

राजनीतिक क्रान्तिको चेतना

देशमा राजनीतिक रूपमा परिवर्तन भए पनि व्यवहारमा पटक्कै अनुभूति गर्न नसकिएको तितो यथार्थलाई निबन्धकार शर्माले उल्लेख गरेका छन्। देशभित्र निमुखा जनताले गरिबीको मार खेप्नुपरिहेको छ र उनीहरूको दैनिकी पनि अति नै कष्टकर बन्दै गएको छ। पार्टी हाँक्ने नेतृत्वगणमा स्वार्थीपन देखिन थालेको छ। ठुलो आशा र विश्वासका साथ जनताले निरङ्कुशताका विरुद्ध भएका राजनीतिक आन्दोलनहरूमा दिएको साथ र समर्थनका बलमा देशमा परिवर्तन भयो। देशमा लोकतन्त्रको स्थापना भयो तर पनि आज जनताले आफूमाथि धोका भएको महसुस गर्न थालेका छन्। देश अभाव, महँगी, बेरोजगार, भष्टाचारले आक्रान्त छ। देशको बागडोर सम्हालेकाहरू मिठो भाषण दिन र राज्यका सबै अवसरहरू कार्यकर्ताको भरणपोषण गर्नमै केन्द्रित भएका छन्। अतः यस्ता जनविरोधी र स्वार्थीपनाका विरुद्ध क्रान्तिको आवश्यता रहेको कुरालाई यहाँ सशक्त रूपमा प्रस्तुत गरिएको सन्दर्भलाई निम्नलिखित भनाइबाट स्पष्ट हुन्छ :

(अ) मैले मुख फोरेर हिम्मत गर्नुपर्छ वर्तमान लोकतन्त्र नक्कली लोकतन्त्र हो। ...त्यसैले मलाई मुख फोरेर भन्न डर छैन। ... जालीझेलीको संसार बाढीले बगाउँछ। (युग बोल्छ, पृ.१५६-१५७)

(आ) अभाव, महँगी, बेरोजगारी, भ्रष्टाचार व्याप्त छ। देशको मुखिया जनतालाई सुशासन होइन उखानटुक्काले मनोरञ्जन दिने र राज्यका सबै अवसरमा कार्यकर्ता भरणपोषणमा व्यस्त छन्। (काँक्रेविहारको काखमा, पृ.१११)

नेपाली जनतामा देशप्रतिको अगाध माया र प्रेम देखिन्छ। समय समयमा हुनेगरेका राजीतिक आन्दोलनहरूमा जनताले उत्साहका साथ सहभागिता जनाएका कारण देशमा विद्यमान जनहित विपरीतका पक्षहरू परास्त भएका छन्। यो जनबलकै परिणामस्वरूप भएको हो। जनतामा लोकतान्त्रिक आदर्शको कुरासहित समाजवादको सपना बाँडिएको छ। पुँजीवादको विषवृक्षमा यस्तो कल्पना गर्नु बेकार हो भन्ने निबन्धकारको ठहर छ। यसरी आज जनताको त्याग र बलिदानको उपेक्षा गरिन थालेकाले पनि क्रान्तिको आवश्यकता रहेको कुरालाई यसरी प्रस्तुत गरिएको छ :

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

(अ) नेपाली आत्माभित्र देशभक्तिको अद्‌भुत ऊर्जा उर्लेर खहरे बनेको छ। फोहोरमैला बगाउँछ मौकामौकामा। (त्रास, पृ.१०१)

(आ) पुँजीवादको विषवृक्षमा समाजवादको अमृतफल फलाउने सपना बाँडिएको छ भोलाभाला जनतालाई। लोकतन्त्रको बाली लगाएर समाजवाद फलाउने कथा सुनाइन्छ। (खडेरीको खेती, पृ.१८३)

आज राजनीतिक आस्था र विश्वास कमजोर हुँदै गएको छ। क्रान्तिकारी विचार भुत्ते भएको छ भने वर्गीय चाहना सपनामा रूपान्तरित हुने अवस्थामा पुगेका छन्। अतः यस्तो विचारमा परिवर्तन गर्नका लागि राजनीतिक क्रान्तिको चेतना आवश्यक रहेको सन्दर्भलाई यसरी प्रस्तुत गरिएको छ :

(अ) सिद्धान्तमा सियाँल पर्‍यो। विचारमा बादल लाग्यो। ...वर्गको बिचल्ली भयो। (जुनेली रातमा हराउँदा, पृ.१३३)

(३) छिमेकी देशको नीतिसम्बन्धी चेतना

नेपालले सदियौँदेखि छिमेकी देशहरूबाट थिचोमिचो सहँदै आउनुपरेको छ। खास गरी छिमेकी देश भारतसँग नेपालको सांस्कृतिक दृष्टिले धेरै पक्षमा निकट सम्बन्ध रहँदै आए पनि उसका नीति र व्यवहार कहिल्यै सकारात्मक देखिएनन्। अनेक छद्मभेषमा दुःख दिने प्रवृत्ति उसमा देखिन्छ। यसले क्षेत्रीय राजनीतिक पार्टीलाई प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष रूपमा सहयोग गरेर नेपालमा सङ्कटको अवस्था सिर्जना गरिदिएको छ। नेपाली महान् सपुतहरूले देशको अस्मिता अक्षुण्ण राख्न देखाएको साहस कदरयोग्य रहेको छ तर प्रजातन्त्रको उदयसँगै नेपाली नेताहरूले देखाएको भारतपरस्त नीतिका कारण देश र जनताले सास्ती बेहोर्नुपरेको छ। २०७२ सालमा नयाँ संविधान घोषणासँगै उसले लगाएको नाकाबन्दीले धेरै ठुलो पीडा थपिदिएको छ। जतिसुकै सङ्कट आइपरे पनि नेपालीहरूमा देखिएको अपूर्व धैर्य तथा साहस प्रशंसायोग्य छ। शत्रुसँग कहिल्यै नझुक्ने र सङ्कटका हरेक समयमा युवावर्गले अग्रिम मोर्चामा रहेर क्रान्तिमा पुर्‍याएको योगदानको निबन्धकारले यसरी उल्लेख गरेका छन्– "देश सङ्कटमा भएको बेला राष्ट्रिय जागरण, राष्ट्रिय एकता र सङ्कल्प प्रदर्शन गरेर नेपाली युवाले योगदान पुर्‍याउँदै आएको छ" (भुइँकुइराले ढाकेको देश, पृ.३३)। निबन्धकारका विचारमा आफ्नो देशको गौरव कायम गर्न अनावश्यक रूपमा विदेशीहरूको मुख ताक्नु आवश्यक छैन। देशको स्वाभिमान बचाउनका लागि आफू सजग र सचेत हुनैपर्छ। विदेशीहरूको स्वार्थलाई परास्त गर्न सधैँ एकजुट भएर सामना गरेको सन्दर्भलाई निबन्धकारले यसरी प्रस्तुत गरेका छन्– "विदेशीको आत्मा बोकेर छिरेको प्रदूषित हावालाई एक भएर चिर्नुपर्छ सबै मिलेर" (भूकम्पको पीडा, पृ.२४)।

यसरी निबन्धकार शर्माले आफ्ना निबन्धमा विसङ्गत राजनीतिक अवस्था, लोकतन्त्रका नक्कली पक्ष र बाधक तत्त्वहरू, विदेशी थिचोमिचो, अव्यावहारिक सामाजिक मनोवृत्ति, असमानता, गरिबी, असमझदारी आदि कुराका विरुद्ध क्रान्तिको आवश्यकता रहेको विचार अघि सारेका छन्। निबन्धकारको यो चिन्तन प्रगतिशील विचारसँग निकट देखिन्छ तापनि यो चिन्तन स्वच्छन्दतावादी अभिव्यक्ति शैलीबाट प्रस्तुत भएको देखिन्छ।

निष्कर्ष

निबन्धकार दीनानाथ शर्माले *कुलुङ्गाकी आमा* निबन्धसङ्ग्रहमा स्वच्छन्दतावादले अङ्गीकार गरेका मानवतावाद, देशप्रेम, प्रकृतिप्रेम, काल्पनिकता, भावुकता, काव्यात्मक अभिव्यक्ति,

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

विद्रोह वा क्रान्तिचेत आदि मूल्य मान्यतालाई कसिलो रूपमा अभिव्यक्ति दिएका छन् । यस क्रममा यिनले आफ्नो जीवन भोगाइ र वरिपरिको परिवेशलाई विषयवस्तुका रूपमा ग्रहण गरी समकालीन नेपालको सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक, सांस्कृतिक आदि क्षेत्रमा देखिएका अनेकौं विकृति र विसङ्गतिप्रति गहिरो चासो लिंदै तिनको समाधान हुनुपर्ने विचार अघि सारेका छन् । देशमा राजनीतिक परिवर्तन भए पनि नेपाली समाज पुरानै ढर्रा र ढाँचामा अघि बढिरहेको छ । त्यसकारण देशमा विद्यमान अन्धविश्वास, अशिक्षा, पछौटेपन, गरिबी, असमानता आदिं तमाम समस्याहरू समाधान हुनका लागि हाम्रा व्यवहार र आचरणमा नै सुधार हुनुपर्ने कुरामा शर्माले जोड दिएका छन् । क्रान्तिचेतलाई मियो बनाई यिनले आफ्ना निबन्धहरूमा सामाजिक असमानता, राजनीतिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक आदि क्षेत्रमा देखिएका विकृति र विसङ्गति, देशका धरोहर र गौरवपूर्ण मानिएका कलासंस्कृतिप्रति नेपालीहरूमा जिम्मेवारीबोध हराउँदै गएकामा गहिरो चिन्ता व्यक्त गरेका छन् । यिनले छिमेकी देशहरूबाट हुनेगरेका थिचोमिचोप्रति नेपालीहरूले सामना गर्दै आएको विचारलाई पनि प्रस्तुत गरेका छन् । यसरी यस निबन्धसङ्ग्रहका निबन्धमा यिनको क्रान्तिचेतसम्बन्धी अभिव्यक्तिमा प्रगतिशीलताको स्पष्ट सङ्केत पाइन्छ तापनि तिनलाई स्वच्छन्दतावादी भावुकता र तीव्र काल्पनिकताका माध्यमबाट अभिव्यक्त गरिएको देखिन्छ ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

आप्टे, वामन शिवराम. (सन् १९६९). *संस्कृत-हिन्दीकोश* (दोस्रो संस्क.). मोतीलाल वनारसी दास ।

गिरी, वानीरा. (२०३९). *गोपालप्रसाद रिमालका कवितामा स्वच्छन्दतावाद.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय, त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

जोशी, कुमारबहादुर. (२०५०). *कविता चर्चा.* साझा प्रकाशन ।

निरौला, फणीन्द्रराज. (२०७१). *सिद्धिचरण श्रेष्ठका फुटकर कवितामा स्वच्छन्दतावाद.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय, त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

पहाडी, ढुण्डिराज. (२०७४). *पाश्चात्य साहित्यका प्रमुख वादहरूको विमर्श.* मोलुङ फाउन्डेसन ।

पोखरेल, बालकृष्ण र अन्य. (सम्पा.) (२०५५). *बृहत् नेपाली शब्दकोश.* नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

पोखरेल, माधवप्रसाद. (२०७३). 'दीनानाथ शर्माका निबन्धका आयामहरू : कुलुङ्गाकी आमाकै सेरोफेरोमा' . *कुलुङ्गाकी आमा* (दीनानाथ शर्मा लेखक). भुँडीपुराण प्रकाशन ।

बराल, ईश्वर. (सम्पा.) (२०५८). *सयपत्री* (पाँचौं संस्क.). साझा प्रकाशन ।

भारद्वाज, मैथिलीप्रसाद. (सन् १९८८). *पाश्चात्य काव्यशास्त्र के सिद्धान्त.* हरियाणा साहित्य अकादमी ।

शर्मा, दीनानाथ. (२०७३). *कुलुङ्गाकी आमा.* भुँडीपुराण प्रकाशन ।

शर्मा, मोहनराज र लुइटेल, खगेन्द्रप्रसाद. (२०६१). *पूर्वीय तथा पाश्चात्य साहित्य सिद्धान्त.* विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

चालको दोस्रो नियम र साहित्यमा यसको प्रयोग

भविन्द्र कुँवर*

लेखसार

चालको दोस्रो नियम शास्त्रीय भौतिकीको सबैभन्दा असरदार र महत्त्वपूर्ण नियम हो । न्युटनले 'प्राकृतिक दर्शनको गणितीय सिद्धान्त' शीर्षकको पुस्तक प्रकाशन गरेपछि यो नियम भौतिकीमा स्थापित हुन पुगेको हो । हाल यो नियम विश्वभरि पठनपाठन हुँदै आएको देखिन्छ । यति हुँदाहुँदै पनि एकातिर यस नियमसँग सम्बन्धित विभिन्न पक्ष, आधार र अवधारणाहरूबारे छर्लङ्ग हुने गरी तयार पारिएका नेपाली भाषाका सामग्री पाइँदैनन् भने अर्कातिर उक्त नियमका आधारमा साहित्यिक रचनाहरूको विश्लेषण गर्ने ढाँचा निर्माण गरिएको पनि पाइँदैन । सोही रिक्तता पूर्ति गर्नका लागि उक्त नियमको विश्लेषणात्मक अध्ययन गर्ने र त्यस नियमका आधारमा साहित्यिक पाठको विश्लेषण गर्ने कार्य यस अध्ययनमार्फत गरिएको छ । यस क्रममा परीक्षणस्वरूप पाँचओटा नेपाली कविताहरूका कवितांश लिई नमुना विश्लेषण गरी उक्त पद्धतिका आधारमा साहित्यिक पाठविश्लेषण गर्ने नवीन ढाँचा प्रस्तुत गर्ने कार्य यस लेखमा भएको छ । यस ढाँचाबाट कुनै पिण्डमा लगानी गरिने बल र उक्त बलका कारण देखिन जाने प्रभावलाई आधार मानेर साहित्यिक पाठमा रहेका सम्बन्धित अभिव्यक्तहरूको विश्लेषण गर्न सकिने निचोड निकालिएको छ ।

शब्दकुञ्जी

जडत्व, दूरी, पिण्ड, प्रवेग, बल, समय ।

विषयपरिचय

शास्त्रीय भौतिकीअन्तर्गत अध्ययन गरिने चालको दोस्रो नियम एकनास लगानी बल, पिण्ड र प्रवेगलाई आधार मानेर बनाइएको नियम हो । यो नियम सन् १६८७ मा न्युटन (१६४२-१७२७) को *प्राकृतिक दर्शनको गणितीय सिद्धान्त* शीर्षकको कृति प्रकाशन भएपछि विश्वभरि प्रचलित र स्थापित हुन पुगेको हो । लगानी बल कारणका रूपमा आउँदा पिण्ड र प्रवेगका मात्रामा देखिन जाने असरलाई यस नियमले मापन र वर्णन गर्दछ । यस नियममा मूलतः प्रवेग, पिण्ड, र बलसम्बन्धी धारणा अन्तर्निहित हुन पुग्दछन् । यो नियम जडत्वको नियममा आधारित भई प्रतिपादन गरिएको नियम पनि हो । यसले प्रवेग र पिण्डलाई प्रमुख चरका रूपमा लिई लगानी भएको बलको मात्राको

* प्रबन्ध निर्देशक, काठमाडौँ रिसर्च एन्ड पब्लिकेसन्स प्रा.लि., काठमाडौँ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

मापन र वर्णन गर्दछ । यस नियमले वर्णन गर्ने बल, पिण्ड, गति तथा प्रवेगसँग सम्बन्धित विषय र प्रसङ्ग भौतिकीमा मात्र नभई साहित्यिक रचनाहरूमा पनि आउन सक्ने भएकाले उक्त नियमको व्याख्या गर्ने र त्यस नियमका आधारमा केही साहित्यिक पाठको नमुना विश्लेषण गरी नवीन विश्लेषण ढाँचा प्रस्तुत गर्ने कार्य यस अनुसन्धान लेखमा भएको छ ।

चालको दोस्रो नियमका बारेमा विश्वभरि विभिन्न कोणबाट व्याख्या गरिएको भए पनि नेपालीमा त्यस्तो अध्ययनको अभाव देखिन्छ र उक्त नियमका आधारमा साहित्यिक पाठहरूको विश्लेषण गर्ने ढाँचा वा सैद्धान्तिक पर्याधार निर्माण गरिएको पनि कहीँ पाइँदैन । यसरी निश्चित आवश्यकता र अनुसन्धान रिक्ततामा केन्द्रित भई सम्पन्न गरिएकाले यो अध्ययन औचित्यपूर्ण र उपयोगीसमेत रहेको छ । यसप्रकार चालको दोस्रो नियमको व्याख्या गर्नु र उक्त नियमका आधारमा साहित्यिक पाठहरू विश्लेषण गर्ने सैद्धान्तिक आधारहरूको खोजी गर्नु यस अध्ययनको समस्या हो भने उक्त नियमको व्याख्या प्रस्तुत गरी त्यसका आधारमा साहित्यिक पाठहरूको विश्लेषण गर्न आवश्यक पर्ने नवीन पाठविश्लेषण ढाँचाको निर्माण गर्नु यस अध्ययनको उद्देश्य हो । तसर्थ चालको दोस्रो नियमको वर्णन गर्नेर उक्त नियमका आधारमा साहित्यिक पाठविश्लेषण गर्ने ढाँचा निर्माण गर्ने कार्यको समग्र परिधि नै यस अध्ययनको परिसीमा हो भने सबै विधाका पाठहरूको विश्लेषण नगरीकन कविता विधाका सीमित नमुनामा गरिएको परीक्षणका आधारमा सबै विधाका साहित्यिक पाठ अध्ययन गर्ने सामान्य विश्लेषण ढाँचा प्रस्तुत गर्नु यस अध्ययनको सीमा हो ।

अध्ययनको विधि

प्रस्तुत अध्ययनका लागि आवश्यक प्राथमिक र द्वितीयक सामग्रीहरू पुस्तकालयको सहयोगबाट सङ्कलन गरिएको छ । प्राथमिक सामग्रीका रूपमा रहेका नमुना कवितांशहरू तथा तीसँग सम्बद्ध आवश्यक सामग्रीहरू पुस्तकालयबाट सङ्कलन गरेपश्चात् पठन, बोध, व्याख्या, र विश्लेषण गरी यो अनुसन्धान लेख सम्पन्न गरिएको छ । तिनै सामग्रीका आधारमा चालको दोस्रो नियमको व्याख्या र वर्णनपश्चात् उक्त नियमको अनुप्रयोग र निश्चित उदाहरणहरूको गुणात्मक विधिबाट विश्लेषण गर्ने कार्य यस अध्ययनमा भएको छ । उक्त विधिको प्रयोग गरी साहित्यको विश्लेषणमा चालको दोस्रो नियमको अनुप्रयोगका लागि फरकफरक कविताका पाँचओटा कवितांशलाई नमुनाका रूपमा लिइएको छ । सामान्यतः पाँचओटा नमुना परीक्षणबाट कुनै पनि सिद्धान्त वा नियमको अभिव्यक्ति वा प्रयुक्तिलाई जाँच गरिने प्रचलनसमेत रहेको हुँदा सोहीअनुरूप ती पाँचओटा नमुनामा उक्त नियमको अभिव्यक्तिको परीक्षण गर्ने कार्य यस अध्ययनमा भएको छ ।

प्रस्तुत अनुसन्धान कार्यमा चालको दोस्रो नियमको व्याख्याका निम्ति पिण्ड, समय, दूरी, गति, प्रवेग, बल, अवरोधहीन क्षेत्र, जडत्व, आयामिक सूत्र, एकाइ, जडगति, आवेग र अन्य पक्ष वा अवस्थालाई आधारका रूपमा लिइए पनि नमुना कवितांशका रूपमा रहेका साहित्यिक पाठको विश्लेषण गर्ने सैद्धान्तिक पर्याधारका रूपमा भने चालको दोस्रो नियममात्र रहेको छ । यसरी उक्त नियम सैद्धान्तिक आधार बन्दा उदाहरणमा आएका नमुना कवितांशहरू विश्लेष्य पाठ बन्न पुगेका छन् । यसप्रकार नियमका पूर्वाधार, नियम, उक्त नियमका आधारमा गरिएका पाठविश्लेषणका नमुना र ती नमुना विश्लेषणका आधारमा विश्लेषण ढाँचाको निर्मितिको क्रमिकता यस अनुसन्धान कार्यको अनुसन्धान पद्धति बनेको छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

चालको दोस्रो नियम र यसका पक्षहरू

चालको दोस्रो नियम भौतिकीको महत्त्वपूर्ण नियम हो । यो नियम न्युटनले *प्राकृतिक दर्शनको गणितीय सिद्धान्त* शीर्षकको कृति प्रकाशन गरेपछि स्थापित हुन पुगेको नियम हो । यस नियममा प्रवेगसम्बन्धी धारणा, पिण्डसम्बन्धी धारणा र बलसम्बन्धी धारणा अन्तर्निहित हुन पुग्दछन् । यस नियमले प्रवेग र पिण्डलाई मुख्य चरका रूपमा लिई लगानी भएको बलको मापन र वर्णन गर्दछ । खास गरी कुनै पिण्डको स्थान र अवस्था परिवर्तन हुँदा लगानी हुन पुगेको बलको परिमाण मापन गर्नका लागि यस नियमको प्रयोग गरिन्छ । यस क्रममा सामान्यतः बल, पिण्ड र प्रवेगलाई उक्त नियमका अन्तर्निनिहत चरका रूपमा लिइन्छ । यी तीन चरहरूका अतिरिक्त अन्य पक्षहरूसमेत उक्त नियमका सन्दर्भमा जोडिन पुग्छन् । तसर्थ चालको दोस्रो नियमभित्र अन्तर्निहित चर, भूमिका निर्वाह गर्ने पक्ष र सम्वन्धित अवस्थाहरूमा पिण्ड, समय, दूरी, गति, प्रवेग, बल, अवरोधहीन क्षेत्र, जडत्व, आयामिक सूत्र, एकाइहरू, जडगति, आवेग र अन्य पक्ष वा अवस्था पर्दछन् ।

पिण्ड

भौतिकीमा पिण्डलाई आधारभूत परिमाणका रूपमा लिइन्छ र कुनै वस्तु वा पदार्थको पिण्डको मापन गर्दा एक केजीको प्लाटिनम-इरिडियम धातुबाट बनेको ढकसँग तुलना गरेर मापन गरिन्छ । उक्त ढकको पिण्डलाई अन्तर्राष्ट्रिय प्रणालीमा एक किलोग्राम मानिन्छ । पिण्डको मानक मापन समान हुने भए पनि आधारभूत परिमाणका रूपमा रहेको पिण्डको बुझाइबारे सबै वैज्ञानिकहरूको समान धारणा रहेको भने पाइँदैन ।

प्रारम्भमा पिण्डलाई चिनाउने क्रममा कुनै वस्तुमा भएको पदार्थको मात्रा वा परिमाणलाई त्यस वस्तुको पिण्ड भनिएको पाइन्छ ।वर्तमान समयमा आइपुग्दा पिण्डसम्बन्धी अन्य नयाँ धारणाहरू विकसित भएका छन् । पछिल्लो समयमा केही वैज्ञानिकहरूले प्लाङ्क स्थिराङ्कका आधारमा पिण्डलाई मापन गर्ने आधार तयार पार्ने धारणाहरू अघि सारेको देखिन्छ । (खनाल, २०७५, पृ.७)

हाल पिण्डलाई वस्तुमा निहित पदार्थको परिमाणका रूपमा त्यति चिनाइएको पाइँदैन (क्लेभेलेन्ड, सन् १९६४, पृ.६४) । जसअनुसार पिण्डलाई गतिको परिवर्तनमा बाधा पुऱ्याउने विषयका रूपमा चिनाइन्छ (जेम्स/जेम्स, सन् १९८८, पृ.२३८) । यसवाट के स्पष्ट हुन्छ भने पिण्डलाई व्यवहारतः एकै आधार र प्रकारमा व्याख्या गर्ने गरिएको देखिँदैन ।

सामान्य जनजीवनमा पिण्डको मापन र बुझाइ अझ फरक देखिन जान्छ । यसलाई व्यवहारमा सामान्यतः तौलका रूपमा पनि बुझ्ने गरिएको देखिन्छ । तसर्थ सामान्य जीवनमा तौल र पिण्डका बिच हुने फरक बुझाउन कठिन पर्दछ (जेम्स/जेम्स, सन् १९८८, पृ.२३८) । यसको अर्थ के हो भने भौतिक विज्ञानका सन्दर्भमा बुझिने पिण्ड र घरव्यवहारका सन्दर्भमा बुझिने पिण्डका अर्थ एकै नहुन पनि सक्छन् ।

पिण्डलाई वस्तुमा निहित पदार्थको मात्राका रूपमा चिनाउँदै चालको दोस्रो नियम प्रतिपादन गर्ने कार्य न्युटनबाट भएको पाइन्छ । वस्तु चालमा पनि छैन र गुरुत्वक्षेत्रमा पनि छैन भने उक्त पिण्डलाई आखिर त्यसको वस्तुमा निहित पदार्थको मात्राका आधारमा नै मापन र वर्णन गर्नुपर्ने देखिन्छ । गुरुत्वाकर्षण वा जडत्वका माध्यमबाट मात्र पनि सबै अवस्थामा रहेका पिण्डको वास्तविक मापन गर्न सकिँदैन ।

शास्त्रीय भौतिकीमा स्थापित पिण्डसम्बन्धी प्रारम्भिक मान्यताले वस्तुमा निहित पदार्थको मात्रा नै पिण्ड भएको वताउँछ । सर्वप्रथम न्युटनले नै वस्तुमा भएको पदार्थको मात्रालाई पिण्ड मानेको देखिन्छ (पार्कर, १९९३, पृ.७६७) । तर रोनाल्ड एउटभस्ले चाहिँ गुरुत्वाकर्षण-पिण्ड र

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

जडत्व-पिण्डका बिचमा भिन्नता नभएको प्रयोगबाट सिद्ध गरेको उल्लेख छ। (अक्सफोर्ड, सन् २००८, पृ.३०९-१०)

पिण्डमा चारओटा प्रमुख स्वभावहरू हुने मानिएको छ। ती स्वभावहरूमा जडत्वात्मक, गुरुत्वाकर्षणात्मक, सरल रेखीय योगात्मक, र संरक्षित वा अविनाशी-असिर्जित स्वभावहरू पर्दछन् (पार्कर, सन् १९९३, पृ.७६८)। कतै पिण्डमा आकर्षणात्मक र अवरोधात्मक वा जडत्वात्मक स्वभावमात्र हुने उल्लेख गरिएको पनि पाइन्छ (क्लेभेलेन्ड, सन् १९६४, पृ.६४)। न्युटनको गुरुत्वाकर्षणको नियममा पिण्ड र त्यसमा निहित स्वभावको प्रयोग भएको पाइन्छ। गुरुत्वाकर्षण बलको मात्रा पिण्डका बिचको दूरीमा मात्र निर्भर नभई र पिण्डको मात्रामा भर पर्दछ भन्ने मान्यता न्युटनको गुरुत्वाकर्षणसम्बन्धी नियमको रहेको छ।

दुई फरक परिमाणहरूमा देखिने आकर्षणको स्वभाव र अन्य आचरण ती पिण्डहरूको मात्रामा भर पर्दछ। पिण्डको यस स्वभावलाई रेखीय योगात्मक स्वभावका रूपमा चिनाउन सकिन्छ। त्यस्तै, पिण्डमा हुने अर्को महत्त्वपूर्ण स्वभाव भनेको संरक्षित स्वभाव हो। पिण्डसम्बन्धी स्वभावको यस मान्यताअनुसार कुनै पनि वस्तुको पिण्ड टुक्राटुक्रा गरेर जोड्दा उति नै परिमाणको पिण्ड हुन्छ भने टुक्राटुक्रामा भएको स्वभावको फरकफरक मापनको योग पनि सग्लो पिण्डमा भएको समग्र स्वभावसँग बराबर नै हुन्छ। तर यो मान्यता सूक्ष्म परमाणुका सन्दर्भमा भने नमिल्ने भनी उल्लेख भएको पाइन्छ।

समय

समयको उत्पत्ति वा आरम्भका बारेमा लामो समयदेखि वहस हुँदै आएको पाइन्छ। पहिलो घटना र दोस्रो घटना अघिपछि भएको जानकारी हुन थालेपछि समयको प्रायोगिक अभ्यास मानवजीवनसँग जोडिन पुगेको देखिन्छ। चेतनशील प्राणीहरूमा भएको समयको यही बोध, ज्ञान र आवश्यकताका कारण मानिसहरूले घडीको निर्माण गरेको हुनसक्ने मानिन्छ। कतिपय जनावर, चरा वा कीराहरूले पनि पहिले गर्ने कार्य र पछि गर्ने कार्यबारे जानकारी राखेको स्पष्ट रूपमा थाह पाउन सकिन्छ। उनीहरूले कुन कामलाई पहिलो बनाउने र कुन कामलाई त्यसपछि गर्ने भन्ने जानकारी राख्दछन् अथवा दुई वा दुईभन्दा बढी घटना र तीबिचको अवधिलाई जान्नसक्ने क्षमता उनीहरूमा पनि हुन्छ। यसबाट समय पहिलेदेखि स्वतः चल्दै आएको मान्न सकिने भए पनि यसको मापन, बोध र वर्णन धेरै पछिमात्र भएको देखिन्छ।

समयसँग सम्बन्धित लिखित वा दार्शनिक इतिहास हेर्दा वेदमा पनि समयको बारेमा चर्चा गरिएको पाइन्छ। *ऋग्वेद*मा समयको अस्तित्व पदार्थभन्दा पहिले भएको उल्लेख छ। पदार्थपछि ईश्वर आएकाले ईश्वरले समयको सिर्जना गर्न नसक्ने कुरा पनि सो वेदले देखाएको मानिन्छ। ईश्वरको अस्तित्व स्वीकार गर्ने विभिन्न धर्म ग्रन्थहरूमा समयलाई ईश्वरसँगै वा पछि उत्पन्न भएको विषयका रूपमा चिनाइएको देखिन्छ। कतिपयले ईश्वरले नै समयको निर्माण गरेको विश्वास गर्ने गरेको समेत पाइन्छ।

अरस्तुको कालमा समयलाई परम विषयका रूपमा ग्रहण गरिएको कुरा स्टेफन हकिङ्ले आफ्नो *समयको संक्षिप्त इतिहास* नामक पुस्तकमा उल्लेख गरेका छन्। अरस्तुपछि ग्यालियो, न्युटन, आइन्सटाइन, हकिङ् आदिले समयलाई भौतिक वा मानसिक समयका रूपमा चिनाउने कार्य गरेको पाइन्छ। यसरी आएका समयसम्बन्धी फरकफरक मान्यतालाई आधार बनाई भौतिकीसम्बन्धी विभिन्न नियम र सिद्धान्तहरूको स्थापना गरेको पाइन्छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy Kathmandu Collection

ग्यालिलियो र स्टिभेनले सबै वस्तुहरूको चालको स्थितिलाई निरपेक्ष समयका आधारमा वर्णन र विश्लेषण गरेको देखिन्छ । उनीहरूले एकै अवस्थाका वस्तुहरूको गतिका आधारमा समयको व्याख्या गरेको देखिन्छ । स्टिभेनले परीक्षणका लागि खसालेका भनिएका फरकफरक घनत्व र तौलका वस्तुहरूले समान दूरीका लागि उही समय लिएको बताइन्छ । पछि विकसित गुरुत्वाकर्षण बलको मान्यतालाई आधार मान्दा भने उही परिमाणका पिण्डहरू खस्दा पनि आकारअनुरूप केही फरक समय लिन सक्नेसमेत देखिन्छ । यसरी समयलाई आधार मानेर फरक घनत्वका वस्तुहरूले पार गर्ने दूरीको मात्राको अध्ययन गर्ने कार्य विभिन्न वैज्ञानिकहरूबाट भएको देखिन्छ ।

न्युटनको समयसम्बन्धी मान्यता प्रचलित परम्पराबमोजिमको रहेको देखिन्छ । उनले अँगालेको समयको मान्यता र ग्यालिलियोले अँगालेको समयसम्बन्धी मान्यता समान रहेको देखिन्छ । यही आधारमा ग्यालिलियो र न्युटनले प्रवेगजस्तो तत्जन्य परिमाणको विकासमा योगदान दिएको देखिन्छ । तर गणितीय आधारमा स्थापना गर्ने क्रममा प्रवेगमा समयको वर्गरूपको प्रयोग भएको देखिन्छ । वर्गसमयको प्रयोगका कारण उक्त परिमाणमा समस्या देखिन पुगेको हुँदा लगानी बलका सन्दर्भमा साझा गतिअन्तरको प्रयोग हुन थालेको हो ।

समयको परम्परित मान्यता नै भौतिक विज्ञानमा प्रचलित छ । शास्त्रीय यान्त्रिकीमा पनि समयलाई परम विषयका रूपमा लिइन्छ । ग्यालिलियो, न्युटन आदि वैज्ञानिकहरूले समयको यही मान्यतालाई स्वीकार गरेको देखिन्छ । पछिल्लो समयमा भने समयलाई कतै परम र कतै सापेक्ष विषयका रूपमा व्याख्या गरेको देखिन्छ । आइन्सटाइनको विशिष्ट सापेक्षताको सिद्धान्तले चर्चा पाउन थालेपछि समयलाई प्रचलित परम्पराको विरोधी स्वभाव भएको सापेक्ष परिमाणका रूपमा चिनाउने प्रयास भएको देखिन्छ (श्रेष्ठ, २०३४, पृ.२२८-३१) । यसप्रकार समयलाई भौतिकीको आधारभूत परिमाणका रूपमा स्वीकार गरिएको छ र यसका आधारमा केही तत्जन्य परिमाणहरूको समेत निर्माण गरेको देखिन्छ । यस परिमाणले चालको दोस्रो नियममा महत्त्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गर्दछ ।

दूरी

दूरी एउटा अदिश भौतिक शास्त्रीय परिमाण हो । यसको मापनका लागि बनाइएको मानक एकाइ मिटर हो । दूरी मानव जातिले बोध र आविष्कार गरेको परिमाण हो । यस परिमाणको मापनबाट दुई बिन्दु वा दुई वस्तुबिचको अन्तरालबारे जान्न सकिन्छ । कुन पिण्डले कति दूरी पार गऱ्यो र उक्त दूरी पार गर्दा कुन परिमाणको बल लगानी भयो वा केकस्तो परिवर्तन देखियो भन्ने विषयमा भौतिकीमा अध्ययन गरिन्छ । विशेष गरी लगानी बल र त्यसबाट विस्थापित हुने वस्तुको पूर्वावस्थाको बिन्दु र पछिल्लो बिन्दुको मापन गर्दा दूरीको प्रयोग हुन्छ । चालको दोस्रो नियममा दूरीको भूमिका अनिवार्य हुन्छ ।

दूरीको मापन गर्ने क्रममा कुनै वस्तुले पार गरेको जम्मा दूरी, दुई बिन्दुबिचको सबैभन्दा छोटो दूरी, कुनै पथमा रहेर पार गरेको दूरी, विकर्णका रूपमा आउने दूरी, ब्रह्माण्डका पिण्डका बिचमा हुने दूरी आदिको अध्ययन गरिन्छ । कतिपय वैज्ञानिकहरूले दूरी पनि सापेक्ष परिमाण हो भनी दावी गर्ने गरेको पाइन्छ । यसरी भौतिकीमा विभिन्न समस्या पहिल्याउनका लागि दूरीको प्रयोग गरिन्छ । दूरी आधारभूत परिमाण भएकाले यसलाई विभिन्न तत्जन्य परिमाण र सूत्रहरूमा प्रयोग गरिएको देखिन्छ । निश्चित समयान्तरालमा पार भएको दूरीका आधारमा गति, वेग, प्रवेग आदि परिमाणको निर्माण गरी बलसँग सम्बन्धित चालको दोस्रो नियम प्रतिपादन गरिएको देखिन्छ । यसरी चालको दोस्रो नियम र उक्त नियममा समेटिन आउने विभिन्न परिमाण तथा पक्षहरूको निर्माणमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

दूरीको भूमिका रहेको हुन्छ। यसबाहेक आधारभूत परिमाणका रूपमा रहेकाले पनि दूरी महत्त्वपूर्ण परिमाण बन्न पुगेको छ।

गति

निश्चित समयमा पार भएको दूरीलाई गति भनिन्छ। यसलाई निश्चित सन्दर्भविन्दुमा आधारित भई थाहा पाउन सकिने स्थानको अग्रगमनदरका रूपमा समेत चिनाइन्छ। यो भौतिकीमा बलनिरपेक्ष चालकीका सन्दर्भमा बढी प्रचलित छ। बलनिरपेक्ष चालकीलाई शास्त्रीय भौतिकीको एउटा महत्त्वपूर्ण शाखाका रूपमा लिइन्छ। चालको दोस्रो नियममा भूमिका निर्वाह गर्ने प्रवेगका लागि गतिको आधारभूत भूमिका रहेको हुन्छ।

कुनै वस्तु विभिन्न अवस्थाअनुसार एकनासले चल्न वा फरकफरक गतिमा चल्न सक्छ। एकनासले चलेको वस्तुको गति सजिलै जान्न सकिए पनि बढी वा घटी गतिमा चलेको वस्तुको गतिलाई भने औसत गतिका आधारमा मापन गर्ने गरिन्छ। यसरी प्रवेगको स्थितिमा रहेका पिण्डहरूसँग सम्बन्धित अध्ययनका लागि पनि गतिले महत्त्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गर्दछ। प्रवेगमा गतिको भूमिका रहने हुँदा प्रवेगमा रहेको कुनै पिण्डको औसत गति पहिल्याउने कार्य भौतिकीमा हुन्छ। यसका लागि सुरुको गति र अन्तिमको गतिको योगफललाई दुईले भाग गर्ने चलन रहेको देखिन्छ। यसरी गतिलाई तात्क्षणिक गति, सुरुको गति, अन्तिम गति, औसत गति, एकनास गति आदि विभिन्न प्रकारमा विभाजन गरी अध्ययन गरिन्छ। मानक एकाइका आधारमा गतिलाई प्रतिसेकेन्डमा पार भएको दूरीको मात्राका रूपमा चिनाइन्छ। कुनै लक्षित दिशा समावेश हुने भएकाले यो परिमाण सदिश परिमाणका रहेको हुन्छ।

प्रवेग

एकाइ समयमा गतिमा आउने परिवर्तनदरलाई प्रवेग भनी चिनाइएको पाइन्छ। यस तत्जन्य भौतिक परिमाणमा समय र लम्बाइजस्ता आधारभूत परिमाणको संलग्नता भएको मानिन्छ। यस परिमाणको विकास र स्थापनामा विभिन्न वैज्ञानिकहरूको योगदान रहेको देखिन्छ। खास गरी अरस्तु, डच सिमन स्टिभेन, ग्यालिलियो, डिस्क्रेट्स, न्युटन आदिले उक्त परिमाणको स्थापना र विकासमा योगदान दिएको देखिन्छ। प्रवेगका आधारमा बलसँग सम्बन्धित अन्य भौतिक शास्त्रीय परिमाणहरूको निर्माण भएकाले ती परिमाणहरूमा समेत प्रवेगको भूमिका रहेको स्पष्ट हुन्छ।

एकाइ समयमा पार भएको दूरीलाई गति भनिन्छ र एकाइ समयमा हुने गतिको परिवर्तनदरलाई प्रवेग भनी चिनाइएको पाइन्छ (क्लेभेलेन्ड, सन् १९६४, पृ.५८)। औसत गति पार भएको सम्पूर्ण दूरी र पार गर्न लागेको समयको अनुपातबाट प्राप्त हुने भए पनि प्रवेगवानपिण्डका सन्दर्भमा सुरूको गति र अन्तिम गतिको योगफलको आधा मात्राका रूपमा औसत गति पहिल्याइन्छ। यस परिमाणको स्थापना र विकासमा अन्य वैज्ञानिकहरूको योगदान रहे पनि न्युटनको चालको दोस्रो नियमले बलसँग अनुक्रमानुपातिक हुने सशक्त परिमाणका रूपमा व्याख्या गरेकाले प्रवेग भौतिकीको महत्त्वपूर्ण परिमाणका रूपमा रहेको देखिन्छ।

प्रवेगलाई सर्वप्रथम ग्यालिलियोले स्थापना गरेको उल्लेख छ (क्लेभेलेन्ड, सन् १९६४, पृ.६६)। गति सदिश परिमाण भएका कारण गतिको परिवर्तनदरका रूपमा स्थापित प्रवेग पनि सदिश परिमाण भएको मानिन्छ (जेम्स/जेम्स, १९८८, पृ.२)। प्रवेग पनि लगानी बलका आधारमा एकनास वा परिवर्तित हुनसक्ने मानिन्छ। यसको आयामिक सूत्र गतिको भन्दा केही भिन्न प्रकृतिको देखिन्छ। गतिलाई लम्बाइ प्रतिसेकेन्डका रूपमा चिनाइन्छ भने प्रवेगलाई लम्बाइ प्रतिसेकेन्ड प्रतिसेकेन्डका

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

रूपमा चिनाइन्छ। पछिल्लो समयमा साझा गतिअन्तरको मान्यताले लम्बाइ प्रतिसेकेन्डलाई मात्र स्थान दिएको देखिन्छ भने प्रवेगलाई चालको दोस्रो नियमको अनिवार्य पक्षका रूपमा लिइन्छ।

बल

बलले कुनै वस्तुको आकृति, स्वरूप वा अवस्थामा परिवर्तन गराउन सक्छ। वस्तुलाई एउटा बिन्दुबाट अर्को बिन्दुसम्म विस्थापन गर्ने, उक्त वस्तुलाई गति प्रदान गर्ने वा तान्ने वा धकेल्ने क्रममा प्रतिरोधी क्रिया व्यक्त गर्ने आदि कार्यमा बलको भूमिका रहेको हुन्छ। कुनै दिशातर्फ उन्मुख हुने तत्जन्य परिमाण भएकाले बललाई सदिश परिमाणका रूपमा लिइन्छ र यसको मानक एकाइ न्युटन हो।

बललाई पहिलोपटक सूत्रबद्ध गर्ने र वर्णन गर्ने कार्य न्युटनबाट भएको देखिन्छ। उनको चालको दोस्रो नियमले बललाई पहिलोपटक सूत्रबद्ध गरेको देखिन्छ। उक्त नियमअनुसार प्रवेगसँग अनुक्रमानुपातिक र पिण्डसँग व्युत्क्रमानुपातिक हुने परिमाण बल हो (पार्कर, सन् १९९३, पृ.२२०)। बललाई पिण्ड, साझा गतिअन्तर, र समयान्तराल सङ्ख्याको गुणनफलका रूपमा पनि चिनाइन्छ। न्युटनको चालको दोस्रो नियमपछि भने बललाई मूलतः वस्तुको आकार र स्वरूप परिवर्तन गर्ने र जडगतिलाई बदल्ने असरयुक्त परिमाणका रूपमा चिनाइएको पाइन्छ (क्लेभेलेन्ड, सन् १९६४, पृ.६२)। बलको मानक एकाइ किलोग्राम मिटर प्रतिसेकेन्ड प्रतिसेकेन्ड हो र यस एकाइलाई न्युटन भनिएको पनि पाइन्छ। यसको आयामिक सूत्र पिण्ड, लम्बाइ र प्रतिवर्गसमयको गुणनफल हुन जान्छ।

अवरोधहीन क्षेत्र

कुनै प्रकारको आकर्षण वा विकर्षण नभएको, कुनै पदार्थको उपस्थिति नभएको अथवा अन्य प्रकारको प्रभाव नरहेको क्षेत्र जसमा कुनै वस्तु चालमा छ भने चालमा नै रहिरहन्छ र स्थिर अवस्थामा छ भने स्थिर अवस्थामा नै रहिरहन्छ भने त्यस्तो क्षेत्र अवरोधहीन क्षेत्र हो। चालसम्बन्धी नियमहरूको प्रतिपादनका लागि यस्तो अवरोधहीन क्षेत्रको कल्पना गरिएको देखिन्छ। अवरोधहीन क्षेत्रमा देखिने वस्तुको जडत्वलाई आधार मानेर चालको दोस्रो नियम प्रतिपादन गरिएको हुँदा यस नियमका लागि उक्त क्षेत्रको भूमिका अपरिहार्य हुन गएको हो। यसप्रकार चालको दोस्रो नियम र त्यस नियमसँग सम्बन्धित भौतिक शास्त्रीय परिमाणहरूको अध्ययनका लागि अवरोधहीन क्षेत्र महत्त्वपूर्ण हुन जान्छ।

जडत्व

बाह्य बाधा वा प्रभाव नभएका खण्डमा कुनै पनि वस्तुमा यथावस्थामा रहने गुण हुन्छ भन्ने मान्यता भौतिकीमा रहेको छ। यस गुणका कारण चालमा रहेको वस्तु चालमा रहने र स्थिर अवस्थामा रहेको वस्तु स्थिर अवस्थामा नै रहने हुन्छ। वस्तु जुन अवस्थामा रहेको छ त्यही अवस्थामा रहने गुणलाई जडत्वको नियम भनिन्छ। यही नियमलाई स्वीकार गरी चालको दोस्रो नियम प्रतिपादन गरिएको देखिन्छ।

बलको पर्यायका रूपमा समेत जडत्वलाई लिने गरिएको देखिन्छ। न्युटनले चालको पहिलो नियममा वस्तुमा निहित यथावस्थामा रहन खोज्ने स्वभाव वा गुणका रूपमा जडत्वलाई परिभाषित गरेको देखिन्छ (इन्साइक्लोपेडिया बृटानिका, २००८)।बाह्य बलको प्रयोग नभएसम्म वस्तुले आफ्नो

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

समान गति वा विश्राम अवस्थालाई परिवर्तन गर्दैन वा वस्तु चालमा छ भने चालमा र विश्राम अवस्थामा छ भने विश्राम अवस्थामा रहिरहन्छ, वस्तुमा हुने यही प्राकृतिक स्वभाव जडत्वको नियम हो (अर्थर, सन् १९६९, पृ.८९)। पछिल्लो समयमा जडत्वका आधारमा पिण्डलाई चिनाउन खोजिएको पनि देखिन्छ ।

न्युटनले जडत्वलाई पहिलो चोटि चालको पहिलो नियमका रूपमा व्यवस्थित गरेको पाइए पनि यसको श्रेय ग्यालिलियोलाई समेत उत्तिकै रूपमा जाने मानिन्छ । ग्यालिलियोको अवधारणाका आधारमा विकसित गरेकाले न्युटनको चालको पहिलो नियमलाई 'ग्यालिलियोको जडत्वको नियम' पनि भनिन्छ (गुप्ता, सन् १९९७, पृ.१)। कतिपयले जडत्वसम्बन्धी अवधारणालाई देकार्तले सामान्यीकृत गरेको भनी उल्लेख गरेको समेत पाइन्छ (इन्साइक्लोपेडिया बृटानिका, २००८)।

जडत्वलाई कतिपयले विपरीत दिशाउन्मुख पिण्ड भनेको पाइन्छ। कुनै पिण्डमा कुनै परिमाणको बल लगानी गर्दा लगानीकर्ताले बोध गर्ने बाधाका रूपमा जडत्वलाई चिनाई 'जडत्वात्मक पिण्ड' भनिएको पाइन्छ। यस क्रममा एकातिर ऋणात्मक वा विपरीत दिशाउन्मुख पिण्ड मानिएको उल्लेख छ (एल्काना, सन् १९७४, पृ.३४) भने अर्कातर १८ औं शताब्दीमा आएर एलम्बर्टले जडत्वलाई ऋणात्मक पिण्ड र प्रवेगको गुणनफलका रूपमा चिनाएको देखिन्छ ।यसरी जडत्वलाई कतै वस्तुमा लाग्ने बलको विपरीत बल, कतै ऋणात्मक पिण्ड, कतै बलको अवरोधी स्वभाव र कतै वस्तुमा रहेको पदार्थको मात्राका रूपमा चिनाइएको स्पष्ट हुन्छ ।

आयामिक सूत्र

शास्त्रीय भौतिकीमा आयामिक सूत्रसम्वन्धी मान्यता महत्त्वपूर्ण मानिन्छ। यस्ता आयामहरूमा पिण्ड, लम्बाइ, समय, विद्युतीय प्रवाह, तापक्रम, उज्यालोपन र गणनीय परिमाण पर्दछन् । यी आयामहरूलाई भौतिकीमा आधारभूत आयामका रूपमा लिइन्छ । लगानी बलमा पिण्ड, लम्बाइ र समयको केकस्तो उपस्थिति हुन्छ भन्नेबारे सम्बन्धित आयामिक सूत्रबाट थाह हुन जान्छ । तसर्थ चालको दोस्रो नियमको बोध र वर्णनका लागि सम्बन्धित आयामिक सूत्रसमेत आवश्यक हुन्छ ।

एकाइ

चालको दोस्रो नियमको अध्ययनका क्रममा बलको एकाइमात्र नभई पिण्ड, लम्बाइ, समय, गति र प्रवेगका एकाइहरूबारे समेत जानकारी राख्नु आवश्यक हुन्छ । पिण्डलाई मापन गरिने एकाइ किलोग्राम, लम्बाइलाई मापन गरिने एकाइ मिटर, समयलाई मापन गरिने एकाइ सेकेन्ड तथा गतिलाई मापन गरिने एकाइ मिटर प्रतिसेकेन्डका बारेमा जानकारी भइसकेपछि प्रवेगलाई मापन गरिने एकाइ लम्बाइ प्रतिसेकेन्ड प्रतिसेकेन्डका बारेमा समेत जानकारी मिल्नसक्ने देखिन्छ। यसरी बलमा अन्तर्निहित आधारभूत तथा तत्जन्य परिमाणहरूका एकाइका बारेमा स्पष्ट भइसकेपछि मात्र चालको दोस्रो नियमले वर्णन गरेभैं बलको वर्णन गर्न सकिन्छ ।बलको एकाइ निर्धारण गर्ने क्रममा मिटर, किलोग्राम र प्रति वर्गसेकेन्डलाई आधार मानिएको छ र यसलाई एक न्युटन भनी नामकरणसमेत गरेको देखिन्छ। यसप्रकार चालको दोस्रो नियमका लागि आवश्यक एकाइहरूका बारेमा जानकारी राखेमा उक्त परिमाणबारे जानकारी राख्न सकिन्छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

जडगति

जडगति चालयुक्त पिण्डमा देखापर्दछ। चालमा रहेको कुनै पनि पिण्ड र गतिको गुणनफलबाट जडगतिको मापन गरिन्छ। यसर्थ उक्त परिमाणको आयामिक सूत्र पिण्ड, लम्बाइ र प्रतिसमयको गुणनफलका रूपमा रहेको हुन्छ। कुनै वस्तु अवरोधहीन क्षेत्रमा रहेका बेला र लगानी बल शून्य भएका बेला उक्त कण वा वस्तुको रेखीय जडगति संरक्षितवा अचल रहनेहुन्छ (अर्थर, सन् १९६९, पृ.१२७)। जडगतिको मान्यतासँगै न्युटनको चालको दोस्रो नियमले पूर्णता पाउँदै गएको मानिन्छ। चालको दोस्रो नियममा जडगतिमा हुने परिवर्तनदरको रूपमा बललाई चिनाइएको पाइन्छ।

आवेग

विभिन्न समयान्तरालमा लगानी भएका बलहरूको समुच्चयका रूपमा आवेगलाई चिनाइन्छ। यस परिमाणमा बल र बल लगानी भएको समयको संलग्नता रहेको हुन्छ। कतिपयले यस परिमाणलाई आवेगयुक्त बल भनी चिनाएको पनि पाइन्छ। आवेगको आयामिक सूत्र पिण्ड, लम्बाइ र प्रतिसमयको गुणनफल हुन पुगेको छ, जुन जडगतिको आयामिक सूत्रसँग मिल्न जान्छ। आवेगको मापनका लागि औसत लगानी बल र लगानी समयलाई आधारका रूपमा प्रयोग गरिन्छ। विभिन्न परिमाणका बलहरू लगानी भएमा त्यसमा समयले गुणन गर्दा औसत लगानी बलको मात्रा निकाल्नुपर्ने हुन्छ। अर्को कोणबाट हेर्दा जडगतिमा हुने परिवर्तनका रूपमा आवेगलाई चिनाइएको पनि पाइन्छ।

अन्य अवस्था

चालको दोस्रो नियम लागु हुनका लागि माथि उल्लेख गरेका विषयबाहेक अन्य विषयहरूसमेत आवश्यक हुन जान्छ। उदाहरणका लागि बल लगानी भइरहेका बेला कुनै पिण्डको आकार वा स्वरूपमा परिवर्तन भएमा चालको दोस्रो नियम लागु नहुने हुन्छ। त्यस्तै, तन्किने वस्तुका सन्दर्भमा लगानी भएको बलले पूर्णतः काम गर्न नसक्ने हुन जान्छ र बल लगानी गर्दा एकनास रूपले बल लगानी नभएका खन्डमा समेत लगानी बलको अध्ययन गर्न चालको दोस्रो नियम सहयोगी नहुन पनि सक्छ। तसर्थ उक्त अवस्थामा औसत प्रवेग निकाल्नुपर्ने अवस्थासमेत आउन जान्छ।

यसप्रकार आइज्याक न्युटनको *प्राकृतिक दर्शनको गणितीय सिद्धान्त* शीर्षकको पुस्तक प्रकाशनपछि चर्चा र प्रयोगमा आउन थालेको चालको दोस्रो नियम शास्त्रीय भौतिकीका क्षेत्रमा सबैभन्दा प्रभावकारी र असरदार सूत्रका रूपमा स्थापित हुन पुगेको देखिन्छ। यस नियमसँगै पिण्डसम्बन्धी धारणा, गतिसम्बन्धी धारणा, प्रवेगसम्बन्धी धारणा तथा चालका अन्य नियमहरूको चर्चा हुन थालेको देखिन्छ। चालको दोस्रो नियममा आधारित भएर लगानी भएको बल तथा हुन जाने कार्यसँग सम्वन्धित विभिन्न सूत्रहरूको निर्माण भएको देखिन्छ। यस नियमले पिण्ड र प्रवेगको गुणनफल नै पिण्डमा लगानी भएको बल हो भन्ने मान्यता स्थापित गराएको देखिन्छ। यो नियमले भौतिक विज्ञानको दुनियाँमा सबभन्दा प्रभावकारी र परिवर्तनकारी योगदान दिएको मानिन्छ (अर्थर, सन् १९६९, पृ.४)। उक्त नियमलाई न्युटनले नै प्रकृतिको गणितीय सिद्धान्तअन्तर्गत राखेको हुँदा मानवीय ज्ञान र दर्शनका अन्य क्षेत्रमा समेत यसको प्रभाव पर्ने देखिन्छ। तसर्थ साहित्यिक रचनामा हुने अभिव्यक्तिहरूलाई पनि चालको दोस्रो नियमका आधारमा विश्लेषण गर्न सकिन्छ। त्यस्तो

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

विश्लेषणका लागि उक्त नियमसँग सम्बन्धित लगानी बल, बलका कारण पिण्डको अवस्थामा हुन जाने परिवर्तन आदि पक्षलाई विश्लेषणका आधारका रूपमा लिन सकिन्छ ।

सामग्री विश्लेषण र पाठविश्लेषणको ढाँचा निर्माण

समग्र मानवजीवनसँग जोडिन आउने भार, गति, पदार्थको जडत्व, वस्तु विस्थापन गर्दा लाग्ने बलको मात्रा आदि विषयहरूसँग चालको दोस्रो नियम सम्बन्धित हुने भएकाले त्यस्ता विषयहरूसँग जोडिन आउने ज्ञानका अन्य शाखासँग पनि चालको दोस्रो नियमको प्रत्यक्ष वा परोक्ष भूमिका रहन्छ । चालको दोस्रो नियमले सचेत वा असचेत रूपमा गरिने वा हुन जाने प्राकृतिक र मानवीय बलसँग सम्बन्धित क्रियाकलापहरूसँग सम्बन्धित पक्षहरूको वर्णन गर्ने मानिन्छ । भौतिक क्रियाकलापहरूमा मात्र नभई साहित्यिक रचनाहरूमा पनि उक्त नियमसँग सम्वन्धित मान्यताको कुनै न कुनै प्रकारको प्रभाव रहन पुग्छ । उदाहरणका लागि नेपाली कविहरूले रचना गरेका केही कविताहरूमा आएका उक्त नियमसँग सम्बन्धित अभिव्यक्तिहरूलाई पनि चालको दोस्रो नियमका कोणबाट अध्ययन गर्न सकिन्छ । यस खालको प्रयुक्तिलाई स्पष्ट गर्ने केही नमुना र तिनको विश्लेषण तल दिइएको छ :

नमुना एक

ढुङ्गा अजङ्गका
बोकी, वंका मारी दंकी
भूमा धंकी,
वृक्ष उखेडी ढ्याम्मै पारी । (देवकोटा, २०३३, पृ.५३)

लक्ष्मीप्रसाद देवकोटारचित 'पानी' कविताको यस कवितांशमा पानीले अजङ्गका ढुङ्गाहरू बोक्ने, पृथ्वीमा बजार्ने, नरम जमिनलाई हलचल गराउने तथा वृक्षहरू उखेड्ने विषयहरू रहेका छन् । यस्तो काम सम्पन्न गर्न ठुलो परिमाणको बलको आवश्यकता पर्दछ । उक्त कवितांशमा मानिसहरूले गर्न नसक्ने काम गर्नसक्ने क्षमता पानीमा भएको भन्ने आशय छ । यही आशयका कारण उक्त कवितांशमा आश्चर्य भाव अन्तर्निहित हुनपुगेको छ । यसबाट उक्त कवितांशमा पानीले ठुलो परिमाणको बल सम्प्रेषण गर्नसक्छ भन्ने यथार्थ र उक्त यथार्थका कारण उत्पन्न आश्चर्य भाव अभिव्यक्त भएको देखिन आउँछ । उक्त कवितांशमा आएको 'ढुङ्गा अजङ्गका, बोकी, वंका मारी दंकी' भन्ने भनाइमा पानीले ठुलो परिमाणको भारलाई विस्थापन गराउन सक्ने आशय स्पष्ट रूपमा आएको देखिन्छ । यहाँ गुरुत्वाकर्षण बलका कारण उही स्थानमा रहेका र जमिनको सहारामा अडिएका अजङ्गका ढुङ्गाहरू पिण्ड र सम्बन्धित भारका रूपमा आएका छन् भने तिनीहरूले छोडेका पुराना स्थानदेखि बगेर अडिनपुग्ने नयाँ स्थानसम्मका दूरीहरू विस्थापनका रूपमा रहनपुगेका छन् । यसका साथै जमिनमा बजारिने सन्दर्भ पनि यस कवितांशमा रहेको देखिन्छ । यसप्रकार यस कवितांशमा कुनै परिमाणको बल लगानी भएपछि कुनै पिण्ड विस्थापित हुने र जडगति देखापर्ने स्थिति रहेको पाइन्छ । यस खालको प्रयोगले उक्त अंशको भाव र आर्थी व्यापकता अग्रसारित हुनपुगेको छ ।

नमुना दुई

दश धार्नीको बोझ्रा पिठ्यूँमा,
दोब्री ढाड,

CC-0. Nepal Sanskrit Academy Kathmandu Collection

तीन कोश उकाली माघको हिउँमा,
नाङ्गो हाड ! (देवकोटा, २०३३, पृ.२२६)

लक्ष्मीप्रसाद देवकोटारचित 'निद्रित भरिया' कविताबाट लिइएको उपर्युक्त कविताांशमा कुनै वस्तुको दश धार्नी बराबरको बोझा बोक्ने भरियाको अवस्थाको चित्रण गरिएको छ। यस कविताांशमा बोझाका रूपमा आएको पिण्डको परिमाण दश धार्नी रहेको छ। यस अभिव्यक्तिमा देखिएको बोझाको मात्रालाई चालको दोस्रो नियमको आधारमा तुलना गर्दा उक्त बोझा वा भारको मात्रा बीस किलोग्राम तीन सय नब्बे ग्राम पिण्डलाई झन्डै दश मिटर प्रति वर्गसेकेन्डको प्रवेगमा कुदाउँदा लाग्ने बलको मात्रासँग बराबर हुन जान्छ। यसरी गरिने मापन चालको दोस्रो नियमसँग सम्बन्धित विषय हो। साथै, उक्त कविताांशमा आएको 'बोझा' भन्ने शब्दले अन्य अर्थका अतिरिक्त कुनै प्रकारको भार भन्ने आशयसमेत व्यक्त गरेको देखिन्छ। उक्त भरियाले त्यस भारलाई तीन कोशको उकालो चढाउने कार्य गर्नका लाग्ने बलको प्रयोग गरेको अभिव्यक्ति पनि यस कविताांशमा रहेको छ। यसप्रकार नमुना दुईको कविताांशमा कुनै परिमाणको बल लगानी भएपछि कुनै पिण्ड विस्थापित हुने र जडगतिको सम्भावित मात्रा देखापर्ने स्थिति रहेको पाइन्छ। यस अभिव्यक्तिमा कमजोर मानिसले कम बल लगानी गर्नसक्ने र अझ उकालोमा भार बोक्दा सापेक्ष रूपमा अझ बढी समस्या झेल्नुपर्ने कुरा औंल्याउँदै भोका भरियाको दयनीय स्थितिको चित्रण हुनपुगेको छ।

नमुना तीन

हामी आफूखुशी कहिल्यै अगाडि बढ्न नसक्ने
कसैले पछाडिबाट हिर्काउनुपर्ने, हिँडाउनुपर्ने
हामी रङ्ग-रोगन छुटेका,
टुटेका, फुटेका
पुरानो क्यारम्बोर्डका गोटी हौँ
एउटा मनोरञ्जक खेलका सामग्री,
एउटा खेलाडीमाथि आश्रित,
आफ्नो गति हराएका
एउटा 'स्ट्राइकर' द्वारा सञ्चालित
हो, हामी मानिस कम बढ्ता गोटी हौँ। (शेरचन, २०६७, पृ.२६०)

भूपि शेरचनरचित 'हामी' कविताको यस कविताशंमा अभिव्यक्त विषय बलसँग सम्बन्धित छ। यस कविताांशमा कुनै बढी पिण्डयुक्त गोटीमा कुनै परिमाणको बल लगानी गरेर ठोक्काएपछि अन्य ससाना वा कम पिण्डयुक्त गोटीहरू बढी गतिवान् हुँदै विस्थापित हुन्छन् भन्ने तथ्यको प्रयोग भएको छ। यस अंशमा स्थिर अवस्थाको पिण्ड वा भारलाई गतिशील अवस्थामा रहेको पिण्डले स्थानान्तरण गर्न सक्छ र स्थिर अवस्थाको पिण्ड बाहिरी बलको प्रयोगबिना आफैँ चलायमान हुँदैन भन्ने तथ्यसमेत अन्तर्निहित छ। साना गोटीहरूलाई थप गतिमा चलाउन 'स्ट्राइकर' को सहारा लिने विषय आउनु र बल लगानीको स्रोत कुनै खेलाडी हुनुजस्ता विषय उक्त कवितामा आउनुले चालको दोस्रो नियमसँग जोडिन पुगेको मानिने जडगतिसम्बन्धी धारणा उक्त कवितामा प्रयोग भएको स्पष्ट हुनपुगेको छ। यसप्रकार नमुना तीनको कविताांशमा कुनै परिमाणको बल लगानी भएपछि कुनै पिण्ड विस्थापित हुने र निश्चित परिमाणको जडगति देखापर्ने स्थिति रहेको पाइन्छ। यस स्थितिमा साना गोटीलाई चलाउने गोटी र बलको समुच्चयका रूपमा बाह्य शक्तिलाई लिन सकिन्छ भने चलायमान सामान्य मानिसहरूका रूपमा साना गोटीहरूलाई लिन सकिन्छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

नमुना चार

पानीमा प्रहारको चोट
जति ठुलो हुन्छ
जति गहिरो मर्ममा पर्ने हुन्छ
पानी त्यत्तिकै माथि उफ्रिएर छरिन्छ
त्यत्तिकै बेरसम्म त्यो छटपटाइरहन्छ। (वैद्य, २०६७, पृ.१५५)

पूर्ण वैद्यरचित 'किनार' कविताको यस कवितांशले पानीमा कुनै परिमाणको प्रहार गर्दा दुई पिण्डका बिचमा टक्कर हुनजाने अभिव्यक्ति दिएको छ। कुनै पनि हतियार वा पिण्डबाट पारिने प्रहारको चोट ठुलोहुनु भन्नाले पिण्ड र गतिको गुणनफलको समष्टिको मात्रा तुलनात्मक रूपमा बढी हुनु भन्ने हुन्छ। ठोस, तरल तथा ग्यासजस्ता पदार्थका विचमा हुने ठक्करको मात्रा बढी हुँदा एकअर्का पिण्डमा पर्ने प्रभाव र हलचलको मात्रा पनि बढी नै हुन जान्छ। यस कवितांशमा पनि ठुलो परिमाणको प्रहार हुँदा वा प्रहारबाट सिर्जित चोटको मात्रा बढी हुँदा स्थिर अवस्थामा बसेको पानी (तरल पदार्थ) त्यतिकै माथि उफ्रिन जाने तथ्य अभिव्यक्त हुनपुगेको छ। जडगतिको मात्रा बढी हुँदा त्यसको प्रभावको मात्रा पनि वढी हुन्छ भन्ने स्थापित भौतिकीय मान्यता हो भने एकाइ समयमा हुने जडगतिको परिवर्तन दर लगानी भएको बलसँग बराबर हुन्छ भन्ने नियम चालको दोस्रो नियम हो। यसप्रकार नमुना चारको कवितांशमा कुनै परिमाणको बल लगानी भएपछि कुनै पिण्ड विस्थापित हुने वा जडगति देखापर्ने स्थिति विषयका रूपमा रहेको देखिन जान्छ।

नमुना पाँच

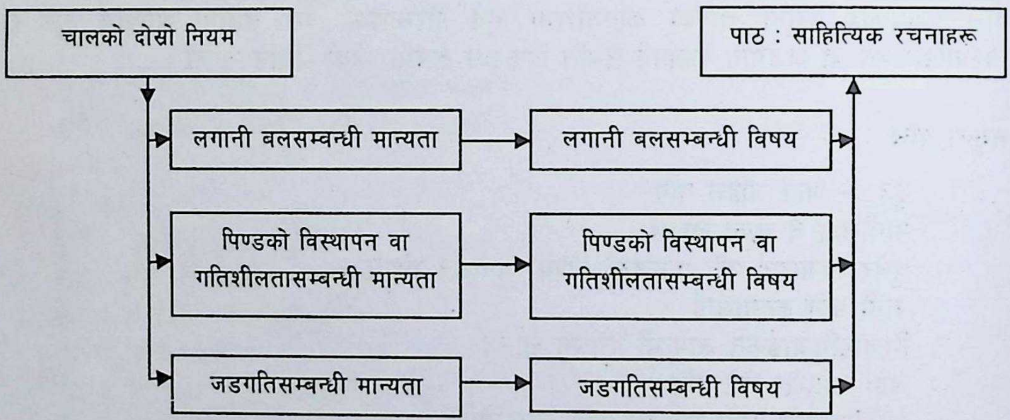
ढुङ्गा- जहाँ जहिले पनि
पानीलाई नै छेक्न खोज्छ
थुनेर त्यसलाई पनिआफूजस्तै ढिक्का बनाउन खोज्छ
पानी पनि ढुङ्गालाई
भिजाइभिजाईकन आफूझैँ पगाल्न खोज्छ
जहाँ जतिखेर भेटे पनि
घचेटीघचेटी पानी उसलाई गति दिन खोज्छ
तर घचेटिन्जेल ऊ चल्छ, छोपिउन्जेल ऊ भिज्छ
जबसम्म ऊभित्र उसको संरचना नै बदलिन्न
त्यो जति नै चोटि ठोक्किएर टुक्रिए पनि
हर टुक्रामा ऊ ढुङ्गा नै हुन्छ
धूलो नै हुँदा पनि कणकणमा
ऊ त्यत्तिकै शुष्क र कठोर हुन्छ। (वैद्य, २०६९, पृ.१५०)

उपर्युक्त उदाहरणमा दिइएको कवितांश पूर्ण वैद्यरचित 'करूणा/कठोरता' कवितावाट लिइएको हो। यस कवितांशमा पानीलाई ढुङ्गाले रोक्न खोज्ने र पानीले पनि ढुङ्गालाई गति दिन खोज्ने प्रसङ्ग रहेको छ। त्यस्तै ढुङ्गा ठोक्किएर जति धूलो बने पनि ढुङ्गाको कठोरता वा ठोस प्रवृत्ति परिवर्तन नहुने प्रसङ्ग पनि रहेको छ। यी दुवै प्रसङ्गहरूलाई चालको दोस्रो नियमका आधारमा विश्लेषण गर्न सकिन्छ। यहाँ पहिलो प्रसङ्गमा सम्प्रेषित बलको कुनै स्रोत पानी भएको र ढुङ्गा उक्त बलबाट गतिशील भएको अवस्थाको अभिव्यक्ति छ भने एकाइ समयमा व्यक्त हुने जडगतिको मात्रामा वृद्धि गर्दाको प्रभावबाट पिण्ड कणकणमा टुक्रिन सक्ने तथ्यलाई दोस्रो प्रसङ्गमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

ल्याइएको छ। यसबाट उदाहरण पाँचमा लिइएको कवितांश पनि चालको दोस्रो नियमका आधारमा विश्लेषित हुनपुगेको छ। यसप्रकार नमुना पाँचको कवितांशमा कुनै परिमाणको बल लगानी भएपछि कुनै परिमाणको पिण्ड विस्थापित हुने र जडगति देखापर्ने स्थितिको चित्रण गरिएको पाइन्छ। यसरी यस कवितांशमा भौतिकीसम्बद्ध तथ्यहरू प्रस्तुत गर्नुका साथै जड मानसिकता बोकेको मानवसमुदायमा तरलता र परिवर्तनशीलताको अभाव हुन्छ भन्ने मानवीय चरित्रमाथि व्यङ्ग्यसमेत गरिएको छ।

माथिका पाँचओटा उदाहरणबाट साहित्यको कविता विधाका सम्बन्धित रचनाहरूका निश्चित सन्दर्भहरूलाई चालको दोस्रो नियमका आधारमा विश्लेषण गर्न सकिने देखिन आएको छ। उक्त नियमभित्र अध्ययन गरिने लगानी बलसम्बन्धी मान्यता, पिण्डको विस्थापन वा गतिशीलतासम्बन्धी मान्यता, र जडगतिसम्बन्धी मान्यतालाई आधार बनाएर माथिका पाँचओटै नमुनाहरूको विश्लेषण गर्न सकिएको छ। विश्लेषणका क्रममा भौतिकीका बलसम्बद्ध विषयहरूको अभिव्यक्ति र तिनको प्रयोगबाट मानवीय व्यवहारको चित्रण गरिएकोसमेत देखिन गएको छ। यसबाट यस्ता सन्दर्भहरू र उदाहरणहरू रहेका अन्य साहित्यिक रचनालाई पनि उक्त नियमका आधारमा विश्लेषण गर्न सकिने देखिन आउँछ। तसर्थ यस नियमका आधारमा साहित्यिक रचना विश्लेषण गर्न निम्नबमोजिमको ढाँचा निर्माण गर्नसकिने देखिन आउँछ :



निष्कर्ष

चालको दोस्रो नियम भौतिक विज्ञानको सबभन्दा असरदार नियम हो। यस नियमलाई विभिन्न समयका वैज्ञानिक तथा गणितज्ञहरूले थप व्यापक, प्रयोगयोग्य र स्थापित बनाएका छन्। यस नियमले भौतिकीमा मात्र नभई ज्ञानविज्ञानका अन्य शाखाहरूमा समेत प्रभाव पार्नसक्ने देखिन्छ।यस नियमका आधारमा साहित्यिकपाठहरूको विश्लेषण गर्दा लगानी बलसम्बन्धी मान्यता, पिण्डको विस्थापन वा गतिशीलतासम्बन्धी मान्यता, र जडगतिसम्बन्धी मान्यतालाई विश्लेषणको आधार मान्न सकिन्छ रती मान्यताका आधारमा साहित्यिक पाठमा भएका लगानी बलसम्बन्धी विषय, पिण्डको विस्थापन वा गतिशीलतासम्बन्धी विषय, र जडगतिसम्बन्धी विषयहरूको विश्लेषण गर्न सकिन्छ। यसका साथै त्यस्ता भौतिकीसम्बद्ध अभिव्यक्तिहरूका कारण साहित्यिक पाठमा निहित मानवीय व्यवहारसम्बन्धी आशय र रचयिताका अभिव्यक्तिगत आशयहरू थप अग्रसारित हुन पुग्दछन्।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सन्दर्भसामग्री सूची

खनाल, उदयराज (२०७५, मङ्सिर ६). "नापतौलका भाष्य". *कान्तिपुर.* पृ.७ ।

देवकोटा, लक्ष्मीप्रसाद (२०३३). "निद्रित भरिया". *लक्ष्मी कवितासङ्ग्रह.* साझा प्रकाशन, पृ.२२६-२७ ।

देवकोटा. (२०३३). "पानी". *लक्ष्मी कवितासङ्ग्रह.* साझा प्रकाशन, पृ.५७-५४ ।

वैद्य, पूर्ण (२०६९). "करुणा/कठोरता". *पानी मात्र पानी.* नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, पृ.१४९-५४ ।

वैद्य, पूर्ण (२०६९). "किनार". *पानी मात्र पानी.* नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, पृ.१५५-५६ ।

शेरचन, भूपि. (२०६७). "हामी". *प्रतिनिधि नेपाली आधुनिक कविता.* नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, पृ.२६० ।

श्रेष्ठ, चैतन्य. (२०३४). "अल्बर्ट आइन्सटाइन र सापेक्षताको विशेष सिद्धान्त". *विज्ञानका केही कुरा.* नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, पृ.२०७-३८ ।

Arthur, Wallace, and Saul K. Fence. (1969). *Mechanics*. New York: Holt, Rinehart and Winston Inc.

Cleveland, John. (1964). *Physical Science*. Columbus: Charles E. Merril Books Inc.

Elkana, Yehuda. (1974). *The Discovery of the Conservation of Energy*. Hutchinson Educational Ltd.

Newton's laws of motion. (2008). In *Encyclopedia Britanica Library*. Encyclopedia Britanica.

Gupta, Kiran.(1997). *Classical Mechanics of Particles and Rigid Bodies.* New Age International (P) Limited.

James/James. (1988). *Mathematics Dictionary.* CBS Publishers and Distributers.

Daintith, John (Ed.). (2008). *A Dictionary of Physics.* Oxford University Press.

Parker, Sybil P and Others (Ed.). (1993). Mc. *Graw - Hill Encyclopedia of Physics.* Mc. Graw - Hill Inc.

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीमा समाजमनोविज्ञान

डा. मीरा प्रधान*

लेखसार

प्रस्तुत लेखमा विजय मल्लद्वारा रचना गरिएको 'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीको समाजमनोविज्ञानका आधारमा विश्लेषण गरिएको छ। एकाङ्कीमा समाजमनोविज्ञानका विविध पक्षहरू कुन रूपमा प्रस्तुत भएका छन् र तिनले एकाङ्कीका पात्रहरूको मनोवृत्ति, उनीहरूमा सामाजिकीकरणको प्रभाव, सामाजिक परिवर्तन आदिमा कस्तो प्रभाव पारेको छ भन्ने देखाउनु नै यस लेखको मुख्य उद्देश्य रहेको छ। यसका लागि समाजमनोविज्ञानसँग सम्बन्धित सैद्धान्तिक सामग्रीहरूलाई आधार मानेर प्रस्तुत एकाङ्कीको विश्लेषण गरिएको छ। सामाजिक मूल्य मान्यता, सामाजिक संरचना वा अन्य व्यक्तिका कारणले समाजका कुनै व्यक्ति वा व्यक्तिहरूको चिन्तन, अनुभूति र व्यवहारमा पार्ने प्रभाव र व्यक्तिको त्यस्तो व्यवहारलाई अर्को व्यक्तिले प्रकट गर्ने प्रतिक्रियाको अध्ययन नै सामाजिक मनोविज्ञान हो। यस लेखमा यही कार्यकारणको सिद्धान्तमा आधारित भएर 'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीमा रहेका पात्रहरूको मनोवृत्तिको अध्ययन गरिएको छ र अन्त्यमा निगमनात्मक र विश्लेषणात्मक विधिको प्रयोग गरी एकाङ्कीमा देखिएको सामाजिक परिवर्तनलाई प्रस्तुत गरिएको छ।

शब्दकुञ्जी

समाजमनोविज्ञान, सामाजिक संरचना, सामाजिकीकरण, पितृसत्ता र सामाजिक परिवर्तन।

विषयपरिचय

'सत्ताको खोजमा' विजय मल्लद्वारा रचना गरिएको मनोवैज्ञानिक एकाङ्की हो। यो एकाङ्की *साझा एकाङ्की* (२०२५) एकाङ्की सङ्ग्रहमा सङ्गृहीत छ। वि. सं. २०२८ मा प्रकाशन गरिएको *पत्थरको कथा* एकाङ्की सङ्ग्रहमा पनि यो एकाङ्की समावेश गरिएको छ। नेपाली समाजमा व्याप्त लैङ्गिक विभेद र त्यसप्रति बढ्न थालेको सचेतताको पृष्ठभूमिमा प्रस्तुत एकाङ्की रचना भएको देखिन्छ। यस एकाङ्कीमा समाजमनोविज्ञानका केकस्ता पक्षहरू रहेका छन् भन्ने कुराको अध्ययनमा यो लेख केन्द्रित रहेको छ। समाजमनोविज्ञान मनोविज्ञानको एउटा शाखा हो। यसमा व्यक्तिको सामाजिक व्यवहारको वैज्ञानिक अध्ययन गरिन्छ। मानिस सामाजिक प्राणी भएकाले

* उपप्राध्यापक, जनमैत्री बहुमुखी क्याम्पस, काठमाडौँ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

आफ्ना विविध आवश्यकता पूरा गर्नका लागि दोस्रो व्यक्ति, समूह वा समुदायसँग अन्तर्क्रिया गर्नुपर्ने हुन्छ । समाजमा रहेका व्यक्तिहरूबिचको सम्बन्ध उनीहरूको विचार, व्यवहार, आवश्यकता आदिमा भर पर्दछ । कुनै पनि मानिसको विचार, व्यवहार र क्रियाकलापले समाजका अन्य व्यक्तिलाई प्रत्यक्ष वा परोक्ष रूपमा प्रभाव पारेको हुन्छ । एउटै व्यक्तिको व्यवहार पनि सधैँभरि एकै प्रकारको हुँदैन अर्थात् मानव व्यवहारका विविध पक्ष हुन्छन् । समाजमनोविज्ञानले समाजमा बसोवास गर्ने सम्पूर्ण मानिसको व्यवहारका यिनै विविध पक्षको अध्ययन गर्दछ । यसले व्यक्तिले समाजमा बसेर गर्ने विभिन्न क्रियाकलापलाई सामाजिक कोणबाट हेरी मानिसको मनोवैज्ञानिक पक्षको अध्ययन गर्दछ । समाजमनोविज्ञानअन्तर्गत सामाजिक संरचना, सामाजिक मूल्य, मान्यता र संस्कृति, सामाजिक व्यवहार, पात्रहरूमा सामाजिकीकरणको प्रभाव, पात्रहरूको मनोवृत्तिमा परिवर्तन, सामाजिक परिवर्तन आदिको अध्ययन गरिन्छ । यिनै आधारहरूमा 'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीको विश्लेषण गर्नु यस लेखको अध्ययन क्षेत्र रहेको छ । समाजमनोविज्ञानका यी विविध पक्षहरूको चर्चा गर्दै 'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीमा देखिएको सामाजिक परिवर्तनको अवस्थालाई देखाउनु नै यस लेखको मुख्य उद्देश्य रहेको छ ।

मनोविज्ञानको एउटा महत्त्वपूर्ण शाखाको रूपमा रहेको समाजमनोविज्ञानले समाजमा बस्ने प्रत्येक व्यक्तिले गर्ने सामाजिक व्यवहारको सूक्ष्म अध्ययन गर्दछ । यसको अध्ययनबाट नै कुनै पनि समाजको सामाजिक अवस्था, सामाजिक मूल्य र मान्यता, सामाजिकीकरणका लागि पात्रहरूले गरेको प्रयास, पात्रहरूको मनोवृत्तिमा आएको परिवर्तनले सामाजिक परिवर्तनमा पारेको प्रभाव आदि बारेमा जानकारी पाउन सकिन्छ । 'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीमा पनि समाजमनोविज्ञानका विविध पक्षहरू रहेको र यसै एकाङ्कीमा मात्र केन्द्रित भएर यस प्रकारको अध्ययन नभएकाले प्रस्तुत एकाङ्कीको अध्ययन विश्लेषण गर्न चाहने पाठक, विद्यार्थी, अध्यापक, समालोचकहरूलाई यस लेखले थप सहयोग पुऱ्याउने देखिन्छ ।

अध्ययनको विधि

प्रस्तुत लेख निगमनात्मक र विश्लेषणात्मक विधिमा आधारित छ । पुस्तकालयीय अध्ययन प्रक्रियाबाट सामग्री सङ्कलन गरी तयार गरिएको यस लेखमा विजय मल्लको 'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीलाई प्राथमिक स्रोत तथा समाजमनोविज्ञानसँग सम्बन्धित सैद्धान्तिक सामग्रीलाई द्वितीयक स्रोतका रूपमा उपयोग गरिएको छ। द्वितीयक स्रोतका रूपमा रहेको सामग्रीलाई समाजमनोविज्ञानको सैद्धान्तिक आधार तयार गर्नका लागि प्रयोग गरिएको छ । यसै आधारमा प्रस्तुत एकाङ्कीलाई समाजमनोविज्ञानका विविध पक्षबाट विश्लेषण गरेर सामाजिक परिवर्तनको अवस्थालाई देखाइएको छ ।

समाजमनोविज्ञान विश्लेषणको सैद्धान्तिक आधार

मनोविज्ञानको एउटा विशिष्ट शाखाका रूपमा रहेको 'समाजमनोविज्ञान' शब्द 'मनोविज्ञान' र 'समाज विज्ञान' को मेलबाट बनेको हो । यसले सामाजिक परिप्रेक्ष्यमा व्यक्तिको व्यवहारको अध्ययन गर्दछ । कुनै पनि मानिसले अरूसँग कस्तो व्यवहार गर्छ र अरूबाट कस्तो व्यवहार चाहन्छ; आफ्नो व्यवहारले अर्कालाई कसरी प्रभाव पार्ने प्रयास गर्छ र अर्काको व्यवहारबाट आफू कसरी प्रभावित हुन्छ; विषय, परिवेश र सम्बन्धका आधारमा अन्य व्यक्तिसँग कसरी व्यवहार गर्दछ आदि विविध विषयहरू समाजमनोविज्ञानअन्तर्गत पर्दछन् । यसलाई व्यक्तिव्यक्तिका बिच हुने पारस्परिक अन्तर्क्रियाबाट मानिसको विचार, भावना, संवेग तथा बानीमा पर्ने प्रभावको अध्ययन गर्ने अथवा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

समाजका व्यक्तिको व्यवहारको अध्ययन गर्ने विज्ञान (सिंह, सन् २००८, पृ.५); समाजका उद्दीपक परिस्थितिहरूको सम्बन्धमा व्यक्तिको अनुभव तथा व्यवहारको वैज्ञानिक अध्ययन गर्नुका साथै मानव एवं पर्यावरणीय समाजका बिच हुने मानसिक अन्तर्क्रियाको अध्ययन गर्ने विज्ञान (त्रिपाठी र सिंह, सन् १९८०, पृ.६-८) का रूपमा हेरिएको पाइन्छ । यसरी समाजमनोविज्ञानले समाजको परिप्रेक्ष्यमा व्यक्तिको व्यवहार एवं अनुभूतिको वैज्ञानिक अध्ययन गर्ने देखिन्छ ।

प्रस्तुत लेखमा जगदानन्द पाण्डेय (सन् १९६३) को *सामाजिक मनोविज्ञान*, आर.बी. त्रिपाठी र आर.एन. सिंह (१९८०) को *उच्च सामाजिक मनोविज्ञान*, बी. कुप्पुस्वामी (१९८३) को *समाजमनोविज्ञान : एक परिचय* र अरुणकुमार सिंह (सन् २००८) को *समाजमनोविज्ञान की रूपरेखा* आदिले प्रस्तुत गरेका समाजमनोविज्ञान सम्बद्ध अवधारणालाई समन्वय गरी समाजमनोविज्ञानको सैद्धान्तिक आधार तयार गरिएको छ । यसैका आधारमा समाजमनोविज्ञानअन्तर्गत पर्ने सामाजिक संरचना, सामाजिक मूल्य, मान्यता र संस्कृति, पात्रहरूमा सामाजिकीकरणको प्रभाव आदि पक्षहरूका बारेमा चर्चा गरेर 'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीमा प्रस्तुत गरिएको सामाजिक परिवर्तनको अवस्थालाई विविध कोणबाट विश्लेषण गरिएको छ ।

'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीमा विद्यमान सामाजिक संरचना

मानिस सामाजिक प्राणी हो । कुनै पनि बालक समाजमा जन्मन्छ, समाजमै हुर्कन्छ र बाँचुन्जेलसम्म समाजमा नै रहन्छ । समाज र व्यक्तिका बिचमा प्रत्यक्ष र परोक्ष रूपमा अन्तर्क्रिया भइरहने भएकाले समाजका हरेक क्रियाकलापले मानिसलाई प्रभावित गर्दछ भने व्यक्तिको व्यवहारबाट पनि समाज प्रभावित हुन्छ (त्रिपाठी र सिंह, सन् १९८०, पृ.२७३) । पारिवारिक, आर्थिक, राजनीतिक, धार्मिक, नैतिक, सांस्कृतिक, भौगोलिक, भाषिक आदि दृष्टिले अन्तरसम्बन्धित समूह एवं सङ्गठनको योगबाट समाजको संरचना तयार हुन्छ । हाम्रो समाजको संरचनामा पनि यी विविध दृष्टिले अन्तरसम्वन्धित समूह एवं सङ्गठनको योग रहेको देखिन्छ । 'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीमा पहिलेको समाज र अहिलेको समाजमा निकै अन्तर भएको कुरा मीनाको यस भनाइबाट स्पष्ट हुन्छ :

> ... पढेलेखेकी भनाउन परेपछि, दुनियाँमा जे पनि गर्नुपर्दो रहेछ । ... सतीसावित्री हुन नपढे पनि त हुन्थ्यो । बिहे हुन्थ्यो, लोग्नेको स्याहारसुसार गर्थ्यौं, जिन्दगी चल्थ्यो । बच्चाहरू हुर्काउँथ्यौं, फेरि उनीहरूको बिहे गराउँथ्यौं, जिन्दगी बित्थ्यो । के हाम्रा आमाबाबुहरूको जिन्दगी त्यसरी चलेको थिएन ? (पृ.९८)

> पहिले र अहिलेको सामाजिक संरचनामा भिन्नता भएको कारणले नै तिलकमानले गरेको व्यवहारबाट प्रमिला सन्तुष्ट हुन नसकेको कुरा तिलकमानको तलको भनाइमा व्यक्त भएको छ– "... मैले के अपराध गरेँ ? तिमी भन । मेरा पुर्खाहरूले जे गरे, कुटुम्वहरूले जसरी जीवन गुजारे, मैले त्यही गरेँ । मैले अरू के गरेँ ? तिमी नै भन ?" (पृ.१०६)

प्रस्तुत एकाङ्कीमा नेपालको सहरी क्षेत्रमा मात्र नभएर ग्रामीण क्षेत्रमा पनि छोरीलाई पढाउनुपर्छ भन्ने चेतना आइसकेको देखाइएको छ । मीना र शीला नामका दुई किशोरी पढ्नका लागि गाउँबाट काठमाडौँ आएका छन् । हल्लाखल्ला नहुने शान्त कोठाको खोजी गर्ने क्रममा उनीहरू स्वयम्भूनजिकैको घरमा डेरा बस्न आइपुगेका छन् । आफूले चाहेकोजस्तो कोठा पाउन समस्या रहेको काठमाडौँ सहरमा केटीहरू मात्र बस्दा समाजले हेर्ने दृष्टिकोण कस्तो रहेको छ भन्ने कुरा तल दिइएको मीना र शीलाको संवादबाट थाहा पाउन सकिन्छ :

> मीना : ... यो सडकतिरको माथिको कोठा त मलाई मन परेन । अगाडिको घरको वरन्डाले नै छोएजस्तो । त्यहाँ बसेर कोही मानिसले हातले तान्न खोजे पनि भेट्टाउनेजस्तो । त्यस्तो ठाउँमा पनि कोही बस्छ ?

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

शीला : ... त्यो वरन्डावाट त जोसुकैले पनि हामी के गरिरहेका छौं चेवा लिन सक्छ, हेर्न सक्छ । अझ थाहा पायौ मीना, यस काठमाडौँका लोग्ने मानिसहरू त अनौठा हुन्छन् रे, हातले इसारा गर्न पनि बेर लाउँदैनन् रे, तन्त्रमन्त्र अक्षता छरेर त्यसै फकाएर पनि लान्छन् रे । हाम्रो केही वश नै चल्दैन रे ।

मीना : ... त्यसरी अक्षता छरेर होइन बुझ्यौ, बरु मायाको स्वाङ रचेर, प्यान्ट सुटमा कसिएर, सुकुलगुन्डाहरूले लैजालान् नानी । (पृ.९४-९५)

काठमाडौँका घरहरू एक अर्कासँग जोडेर बनाइएकाले एउटा घरबाट अर्को घरमा सजिलै आउन जान सकिने प्रकारका रहेको स्पष्ट हुन्छ । यस्तो संरचनाले स्थानीयवासीलाई बसोबासमा सहज हुने भए तापनि डेरामा बस्नेहरूले केही अप्ठ्यारो र असुरक्षाको महसुस गरेको देखिन्छ । हाम्रो समाजमा अर्काको सम्बन्धमा अनावश्यक चासो लिने तथा कोठामा लुकेर हेर्ने कुरा सामान्य रहेको छ, अझ डेरामा अविवाहित किशोरीहरू मात्र बसेका छन् भने केटाहरूले इसारा गरेर, फकाएर, मायाको स्वाङ गरेर अर्थात् विविध उपायबाट दुःख दिनसक्ने सङ्केत माथिको संवादमा रहेको छ ।

प्रस्तुत एकाङ्कीमा पहिले र अहिलेको समाज तथा गाउँ र सहरको समाजमा निकै अन्तर रहेको देखाइएको छ। सहरमा भरियादेखि लिएर शिक्षित मानिसहरूको व्यवहार गाउँका मानिसहरूको भन्दा निकै फरक रहेको कुरा तलको संवादमा पाउन सकिन्छ :

शीला : यहाँका भरियाहरू पनि गजबका छन् । कस्तो फुर्ती लाउँछन्, हेर न । हाम्रो गाउँतिर भए त्यस्तो भन्न सक्थे ?

मीना : तिम्रा गाउँतिर आफ्नै नोकरचाकरजस्ता हरुवाचरुवा हुन्थे । यहाँका त्यस्ता होइनन्, त्यसैले फुर्ती लाउन सक्छन् ।

शीला : कस्तो जर्कटे मानिस, त्यसको त मलाई स्वर नै सुन्न मन लागेन । बेसोमती, असभ्य, ब्रुट ।

मीना : हेर्दै जाऊ तिमी, कति यस्ता मानिससँग भेट्दै जानेछ्यौ, जो यो सोझो ब्रुटभन्दा झन् पढेलेखेका शिक्षित भनाउँदा असभ्य ब्रुट कति हुनेछन् । अनि त्यस बखतमा तिमी थाहा पाउनेछ्यौ, दुनियाँको यथार्थता बेग्लै छ (पृ.९६-९८)।

हाम्रो गाउँघरतिर निम्न वर्गका मानिसहरूलाई हुनेखानेहरूले नोकरचाकरका रूपमा राख्ने प्रचलन रहेकाले यस्ता वर्गका मानिसहरूले ठुलाबडालाई बढी मान्ने गर्दछन्, तर सहरतिर निम्न वर्गका मानिसहरू पनि जीविकोपार्जनका लागि स्वतन्त्र रूपमा आफैँ पेसा चयन गर्ने भएकाले अरूसँग कम सरोकार राख्ने कुराको सङ्केत माथिको संवादमा पाइन्छ । त्यस्तै प्रकारले सहरी क्षेत्रमा पढेलेखेका शिक्षित वर्गले समेत अरूलाई गर्ने व्यवहारमा मानवता, हार्दिकता र इमानदारीताको भावना नभएको कुरा एकाङ्कीको नेपथ्य पात्र प्रोफेसर कृष्णप्रसादको प्रेमसँग सम्बन्धित शीलाको यस भनाइबाट थाहा पाउन सकिन्छ :

> कृष्णप्रसादजीले एउटी आइमाई, फोर्थ इयरकी हो कि थर्ड इयरकी पढाउनुहुँदो रहेछ । तिनी एक दिन घरबाट बाबुआमासित बाझेर निस्केकी रहिछन् । कृष्णप्रसादज्यूकहाँ आएर रोइछन्, कराइछन् र भनिछन्, म अब घर फर्कन्नँ, म यहीँ बस्छु र के के फलाकिछन् । उहाँलाई आपत परेछ, पछि उहाँले केही नलागेर भन्नुभएछ- मेरो बिहे भइसकेको छ हेर ! तिमी जाऊ, फर्क । त्यो स्वास्नीमानिस छानाबाट खसेकी जस्ती भइछ र रिसाउँदै फर्किछ । तर तिमीलाई थाहा छ, कृष्णप्रसादज्यूको बिहे भएको छैन । (पृ.९९)

प्रजातन्त्रको प्राप्तिपछि शिक्षा क्षेत्रमा भएको विकास र मानिसमा आएको चेतनाको लहरले पहिलेको समाज र अहिलेको समाजको संरचनामा निकै अन्तर ल्याएको छ। गाउँका अभिभावकहरूसमेत छोरालाई मात्र होइन, छोरीलाई पनि पढाउनुपर्छ भन्ने कुरामा सचेत भइसकेको कुरा आफ्ना किशोरी छोरीहरूलाई पढ्नका लागि सहरमा पठाएको घटनाबाट स्पष्ट हुन्छ । सामाजिक

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

संरचनामा आएको परिवर्तन सङ्क्रमणकालीन अवस्थामा नै रहेको तत्कालीन समयमा छोरीहरूले पढ्नका लागि निकै सङ्घर्ष गर्नुपरेको यथार्थलाई एकाङ्कीमा यसरी सङ्केत गरिएको छ :

> बी. ए. पढेर पढेलेखेकी भनाउन परेपछि, दुनियाँमा जे पनि गर्नुपर्दो रहेछ । तिमीलाई कसले पढ्नुपर्‍यो भन्यो ? सतीसावित्री हुन नपढे पनि त हुन्थ्यो । बिहे हुन्थ्यो, लोग्नेको स्याहारसुसार गर्थ्यौं, जिन्दगी चल्थ्यो । बच्चाहरू हुर्काउँथ्यौं, फेरि उनीहरूको बिहे गराउँथ्यौं, जिन्दगी बित्थ्यो । के हाम्रा आमाबाबुहरूको जिन्दगी त्यसरी चलेको थिएन । (पृ.९८)

एकाङ्कीमा प्रयुक्त पात्रहरू मीना र शीलाका आमाबुबाहरूले नपढीकनै राम्ररी जीविकोपार्जन गरेका तर उनीहरू पढ्नका लागि गाउँबाट सहर आएर सङ्घर्ष गर्नुपरेको, तिलकमानका पुर्खाहरूले आइमाईलाई भोग्या ठानेर व्यवहार गर्दा पनि कुनै विरोध नभएको तर उनले त्यही परम्परालाई निरन्तरता दिँदा अपराधी हुनुपरेको, गाउँमा निम्न वर्गका मानिसहरूले उच्च वर्गका मानिसहरूलाई आदर गर्ने प्रचलन रहेको तर सहरमा त्यस्तो व्यवहार नपाइनेजस्ता कुराको वर्णनबाट प्रस्तुत एकाङ्कीमा परम्परागत पितृसत्तात्मक समाज, सङ्क्रमणकालीन समाज, गाउँ र सहरको समाज एवं अशिक्षित र शिक्षित मानिसहरू बसोवास गर्ने समाजको संरचनामा निकै अन्तर रहेको देखाइएको छ ।

'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीमा विद्यमान सामाजिक मूल्य, मान्यता र संस्कृति

प्रत्येक समाजका आफ्नै मूल्य र मान्यताहरू हुन्छन् । यसकै आधारमा मानिसले कुन परिस्थितिमा के गर्नु पर्दछ, के गर्न हुँदैन भन्ने कुरा तय गर्छ । यस्ता मूल्य र मान्यताहरू सामूहिक अन्तर्क्रियावाट प्राप्त अनुभव एवं व्यवहारमा आधारित हुन्छन् (सिंह, सन् २००८, पृ.३००) । 'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीमा हाम्रो समाजमा पुर्खादेखि चलिआएका चालचलनलाई अहिलेको पुस्ताले पनि निरन्तरता दिएको कुरालाई तिलकको माध्यमबाट यसरी प्रस्तुत गरिएको छ :

> मेरा पुर्खाहरूले जे गरे, समाजले जे गर्‍यो, कुटुम्बहरूले जसरी जीवन गुजारे, मैले त्यही गरेँ ... म कहिलेकाहीँ हो, रक्सी पिएर आउँदथेँ, म कहिलेकाहीँ बाहिरै पनि सुत्थेँ, जो मेरा पुर्खाले गरेका थिए । म दोस्रो-तेस्रो विहे पनि गर्न सक्थेँ, जो अरूले गरेथे । (पृ.१०५-१०६)

हाम्रो समाजमा लोग्ने मानिसलाई जाँडरक्सी पिउन, कहिलेकाहीँ बाहिरै रात विताउन, श्रीमतीको मृत्यु भएपछि दोस्रो, तेस्रो बिहे गर्नसमेत छुट भएको कुरा तिलकमानको माथिको संवादमा प्रस्टसँग अभिव्यक्त भएको छ ।

प्रमिलाले आत्महत्या गरेपछि तिलकमान काजीसाहेब त्यो घर छाडेर अर्कै घरमा सर्नु, आफूले कुनै अपराध गरेको बोध भएपछि पापबाट मुक्त हुनका लागि भारतका विभिन्न तीर्थस्थलमा गएर अकालमा मरेको मानिसको आत्माशान्तिका लागि प्रार्थना गर्नुजस्ता घटना हाम्रो समाजको परम्परा नै हो ।

प्रस्तुत एकाङ्कीमा नौलो ठाउँमा आएर खास गरी छोरी मान्छेले अरूसँग मुख लाग्ने, झगडा गर्नेजस्ता कार्य गर्नु राम्रो मानिदैन । यसो गर्दा इज्जतमा धक्का पुग्न सक्छ भन्ने हाम्रो समाजमा रहिआएको मान्यतालाई पनि संवादको क्रममा प्रस्तुत गरिएको छ :

> मीना : ... त्यो सन्ड मुसन्ड भरियाले मुखले केही भनिदियो भने, तिम्रो इज्जतमा धक्का पुर्‍यायो भने, के तिमी त्योसित कुस्ताकुस्ती गरेर बाझ्न, जुध्न सक्छ्यौ ?
>
> शीला : के रे ?
>
> मीना : तिमी सक्तिनौ, तिमीलाई लाजले मर्नुहुन्छ । त्यसैले त्यो भरियाको शारीरिक राक्षसी वलको सामुन्ने आफ्नो लाज जोगाउन हामी त्यसैको कुरा मानिदिन्छौँ र दुई रुपियाँ फालेर त्यसको मुख टालिदिन्छौँ । (पृ.९६-९७)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

यसरी पहिले र अहिलेको समाज तथा गाउँ र सहरी क्षेत्रमा प्रचलित सामाजिक मूल्य, मान्यता र संस्कृतिमा समेत निकै अन्तर रहेको कुरा एकाङ्कीमा पात्रहरूको संवाद तथा व्यवहारबाट देखाइएको छ ।

'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीका पात्रहरूमा सामाजिकीकरणको प्रभाव

मानिसलाई सामाजिक प्राणी बनाउन सिकाउने प्रक्रियालाई सामाजिकीकरण भनिन्छ। व्यक्तिको सामाजिकीकरणमा सामाजिक सिकाइको अत्यन्त महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको हुन्छ। सामाजिक सिकाइबाट नै कुनै पनि व्यक्ति समाजको सम्पर्कमा आउँछ र समाजमा प्रचलित रीतिरिवाज, प्रचलन, नियम आदिका बारेमा जानकारी प्राप्त गरी सामाजिक प्राणी बन्दछ (त्रिपाठी र सिंह, सन् १९८०, पृ.१५६) । मनोवैज्ञानिकहरूले यही सामाजिक गुणहरूको आर्जनप्रक्रियालाई सामाजिकीकरण भनेका छन्। सामाजिकीकरण त्यो प्रक्रिया हो जसद्वारा कुनै पनि व्यक्ति कुनै सामाजिक समूहको सदस्य बन्दछ (पाण्डेय, सन् १९६०, पृ.१०७) । सानो बालक समाजमा हुर्केर बढेर नै सभ्य र सुसंस्कृत व्यक्ति बन्दछ र समाजमा स्थापित हुन्छ। सामाजिकीकरण प्रक्रियाले व्यक्तिलाई समाजको सदस्य बनाउनुका साथै समाजमा समायोजित गर्दछ। भरखर जन्मेको शिशुलाई सामाजिक सिकाइ एवं अन्तर्क्रियाबाट वञ्चित गर्ने हो भने ऊ जङ्गली प्राणीजस्तै हुने कुरा सहजै अनुमान गर्न सकिन्छ। शिशु जन्मिसकेपछि समाजको विशेष संस्कृतिमा हुर्किएर नै सामाजिक प्राणी बन्दछ । उसले आफ्नो आवश्यकता पूरा गर्नका लागि समाजका अन्य व्यक्तिहरूसँग अन्तर्क्रिया गरेर नयाँनयाँ अनुभव प्राप्त गर्दै जान्छ। यही अनुभवको फलस्वरूप बालकले सामाजिक परम्परा, मूल्य र मान्यताअनुसार व्यवहार गर्न सिक्छ। समाजको नियम सिकेर त्यसैअनुरूप व्यवहार गर्ने प्रक्रियालाई नै सामाजिकीकरण भनिन्छ। (सिंह, सन् २००८, पृ.६१)

कुनै पनि व्यक्तिको जीवनमा सामाजिकीकरण एक जटिल प्रक्रिया हो । यो प्रक्रिया जन्मदेखि मृत्युसम्म निरन्तर रूपमा चलिरहने भए तापनि मानिसको विभिन्न अवस्थामा यसको विकासको गति भने फरकफरक हुन्छ। किशोरावस्थासम्ममा यसको विकास तीव्र गतिमा हुन्छ, त्यसै समयमा व्यक्तिले धेरैभन्दा धेरै सामाजिक व्यवहारहरू सिक्दछ। प्रौढावस्थामा यसको विकासको गति कम हुन्छ भने सामाजिक व्यवहारको सिकाइ पनि कम हुन्छ (पाण्डेय, सन् १९६३, पृ.१०७) । 'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीमा भएका पात्रहरू सामाजिकीकरण प्रक्रियाद्वारा समाजमा समायोजित भएर समाजको सदस्य भएका छन्। यस क्रममा उनीहरू सामाजिक मूल्य, मान्यता, रीतिरिवाज, परम्परा आदिबाट प्रभावित भएका छन् भने उनीहरूको व्यवहारबाट समाजका अन्य व्यक्तिहरू पनि प्रभावित भएका छन्। सामाजिक विषयवस्तुमा आधारित प्रस्तुत एकाङ्कीमा मीना, शीला, तिलकमान, प्रमिलाजस्ता पात्रहरूको समाजमा समायोजन हुने सोचाइ फरकफरक रहेको छ। मीना र शीला गाउँबाट सहरमा पढ्न आएका किशोरीहरू हुन्। छोरीहरू पनि पढेर आफ्नै खुट्टामा उभिन सक्छन्, स्वतन्त्रतापूर्वक बाँच्न सक्छन् भन्ने विचारमा उनीहरू अडिग छन्। उनीहरू घरबाट टाढा काठमाडौं आएर पढ्नका लागि अनुकूल हुने कोठा खोजेर समाजमा समायोजित हुन सङ्घर्ष गरिरहेका छन्। त्यसैले बाहिर सडकमा नपर्ने, घुँइचो, हल्लाखल्ला नहुने शान्त, सुनसान ठाउँमा रहेको कोठा उनीहरूको प्राथमिकतामा परेको कुरा तलको संवादबाट थाहा हुन्छ :

भाउजू : हैन तपाईंहरूलाई उता सडकपट्टिको माथिको कोठा मन परेन ?

मीना : सडकतिर नबसौँ भनेर, हल्लाखल्ला हुन्छ, मोटरहरू आइरहन्छन्, गइरहन्छन्।

शीला : हामीलाई पढ्नु छ नि भाउजू, जाँचका लागि मिहिनेत गर्नु छ। अलि शान्ति चाहिएकाले यो कोठा मन पऱ्यो। बरु अलि भित्र छ। भित्र परेर के भयो त हैन मीना ? के हेर्नु छ र ? (पृ.१००)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अर्कोतर्फ नेपथ्य पात्र प्रमिलालाई एकाङ्कीमा स्वतन्त्र भएर स्वाभिमानपूर्वक बाँच्न चाहने युवतीका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । उनी लुगा, गहनाले वेरिएर, कोठाको फूलदानमा सजिएर बस्न नचाहेको कुरा तिलकमानले पूर्वस्मृतिका रूपमा प्रकट गरेको छ :

तिलक : तिमी भन्थ्यौ मलाई गहना र लुगाले नवेर, म कोठाको सुन्दर फूलदान होइन, के त्यसभन्दा बढी म स्वास्नीमानिस हैन, के मेरो आफ्नै स्वरूप छैन ? प्राण छैन ? ... तिमी मबाट अरू नै कुरा चाहन्थ्यौ । संसारबाट अर्कै व्यवहार चाहन्थ्यौ, जसमा तिम्रो सत्ताको कदर गरिएको होस् । (पृ.१०६)

तिलकमानले आफू हुर्केबढेको समाजबाट सिकेको कुरालाई व्यवहारमा लागु गरेको छ । वास्तवमा उसकै व्यवहार चित्त नबुझेर प्रमिलाले विद्रोहस्वरूप आत्महत्याको बाटो रोजेकी छ । नारी स्वाभिमानको बोध भएकी सचेत नारी भएर पनि उनले समाजसँग गरेको विद्रोह भने सकारात्मक नभएर नकारात्मक बन्नपुगेको छ । तिलकमानले श्रीमतीको भावनालाई पहिले नै बुझ्न नसके पनि उनी मरिसकेपछि पश्चात्ताप गर्दै आफूले गरेको सामाजिक कार्यमा आफ्नो मात्र दोष नभएको कुरा यसरी व्यक्त गरेको छ :

के मेरो प्रेमसमेत अन्यायले मुछिएको थियो, के पुर्खाका अपराधहरू मेरै थिए, जसमा आइमाईलाई भोग्या सम्झन्थे ... के म मात्र अपराधी थिएँ ? के हजारौं मनुष्यहरू थिएनन्, जसले कानुन र व्यवस्था बनाए । आइमाईको अपमान उनीहरूले गरे कि मैले ? अपराध मेरो कि तिनीहरूको ? (पृ.१०७)

प्रमिला आफ्नो लोग्ने तिलकमानको व्यवहारबाट सन्तुष्ट छैन । उसले आफू बाँचेको समाजमा स्वतन्त्रतापूर्वक सास फेर्न समेत नपाएको महसुस गर्छे । आइमाईलाई घरको चौघेराभित्र सीमित राख्न चाहने पुरुषप्रधान समाजमा आफ्नो अस्तित्व कायम गर्नका लागि प्रमिलाले बारम्बार भन्ने गरेको कुरा तिलकमानले यसरी सम्झेको छ– "म स्वास्नी मानिस हुन पाएकी छैन, मेरो घाँटी अँठ्याइएको छ कानुनले, व्यवस्थाले । के कात्रो ओढेर मुर्दाहरू जिउँदाजस्ता बाँचेका छैनन् ? खै मेरो आत्मसम्मान" (पृ.१०६) ! पुर्खौंदेखि चलिआएको आइमाईलाई भोग्या सम्झने पुरुषप्रधान समाजमा समायोजन हुन नसकेर प्रमिलाले त्यसको विद्रोह गर्दै आत्महत्याको बाटो रोजेकी छ । उनी विद्यमान समाजमा घुलमिल हुन नसक्ने तथा खुलेर विरोध गर्न पनि नसक्ने कमजोर मानसिकता भएकी पात्र हो, तर उसको आत्महत्या मानसिक रोगको परिणाम भने होइन । हाम्रो सामाजिक संरचनामा पुरुषसत्ताको समानान्तर नारीसत्ता नहुनु र त्यस्तो समाजमा बाँच्नुलाई आफ्नो अपमान भएको सम्झनु नै प्रमिलाको आत्महत्याको कारण मान्न सकिन्छ । यस्ता पात्रहरूले जीवनको सबभन्दा ठुलो अधिकार मृत्युलाई सम्झन्छन् र सङ्घर्ष गरेर बाँच्नुको सट्टा आत्महत्या गरेर हकदाबी गर्न सकिने कुरामा विश्वास गर्छन् :

तिलक : ... तिमीले भनेकी थियौ, यदि मलाई वास्तविक स्वास्नीमानिस जस्तो बाँच्ने अधिकार दिँदैनन् भने, मलाई अपमान मात्र लिएर यो पृथ्वीमा टिक्नु छ भने जीवनको सबभन्दा ठुलो मर्ने अधिकार (जो मेरो आफ्नो हो, जसलाई कोही खोस्न सक्दैन) उपयोग गरेर म मरिदिन सक्छु, म त्यसरी आफ्नो स्वतन्त्रता र हकदाबी गर्न सक्छु । (पृ.१०६-१०७)

यसरी प्रस्तुत एकाङ्कीमा प्रयुक्त पात्रहरूको समाजमा समायोजन हुने सोचाइमा पनि पर्याप्त भिन्नता भएको देखिन्छ । मीना र शीला उच्च शिक्षा हासिल गर्नका लागि गाउँबाट सहर आएर समाजमा समायोजित हुन सङ्घर्ष गरिरहेका छन् । तिलकमानले सामाजिकीकरणका क्रममा पुर्खाले गरेको परम्परालाई निरन्तरता दिँदा अपराधबोध गर्नुपरेको छ । एकाङ्कीको नेपथ्य पात्र प्रमिलाले समाजमा समायोजन हुन नसकेर नै आत्महत्या गरेकी हो । त्यस्तै भरिया अर्काको भारी बोकेर तथा भाउजू अर्काको घरमा सफासुग्घर गर्ने, भात पकाउने, भाँडा माझ्नेजस्ता घरायसी काम

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गरेर समाजमा समायोजित हुन प्रयासरत छन्। यस्ता काम गर्दा उनीहरूले आफूलाई थाहा भएको सूचना आफ्ना ग्राहकहरूलाई दिएर सामाजिकीकरणको प्रक्रियामा संलग्न भएको देखिन्छ ।

'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीमा पात्रहरूको मनोवृत्तिमा परिवर्तन

समाजमनोविज्ञानमा पात्रहरूको मनोवृत्तिको अध्ययन आवश्यक हुन्छ। व्यक्तिले गर्ने हरेक क्रियाकलापमा उसको मनोवृत्तिले प्रभाव पारिरहेको हुन्छ। कुनै पनि व्यक्तिले जन्मजात रूपमा स्वतन्त्र मनोवृत्ति लिएर आएको हुँदैन। आफू जन्मेहुर्केको समाजको परिवेश, त्यस समाजमा विद्यमान विभिन्न समस्या तथा अन्य व्यक्तिसँगको अन्तर्क्रिया तथा सम्पर्क आदिबाट प्रत्येक मानिसमा फरक प्रकारको मनोवृत्ति विकास भएको हुन्छ। कुनै पनि कुरालाई व्यक्तिले कसरी ग्रहण गर्दछ, त्यसकै आधारमा मनोवृत्तिको निर्माण हुने भएकाले यो मानवको अभिप्रेरणाको क्षेत्रसँग सम्बन्धित छ, जुन सामाजिक सिकाइमा निर्भर गर्दछ। तसर्थ व्यक्तिको जीवनमा यसको आर्जन हुन्छ (त्रिपाठी र सिंह, सन् १९८०, पृ.२०४)। कुनै पनि व्यक्ति घरपरिवार र समाजमा पूर्ण रूपमा निर्भर हुने भएकाले उसको व्यवहार तथा क्रियाकलापमा समाजको गहिरो छाप परेको हुन्छ।

समाजमा विद्यमान विभिन्न समस्याहरू, सामाजिक मूल्य र मान्यताहरू, विविध प्रकारले आबद्ध व्यक्तिहरूको सङ्घ, संस्था आदिप्रति गरिने व्यवहारलाई सामाजिक मनोवृत्ति भन्न सकिन्छ। सामाजिक मनोवृत्ति व्यक्तिले प्रयोग गर्ने भाषा र उसको क्रियाकलापबाट देखिन्छ। सामाजिक मनोवृत्तिमा समाजको सांस्कृतिक मूल्य, मान्यता र चालचलन निहित हुन्छ। समाजमा कुनै घटना हुँदा वा कुनै समस्या उत्पन्न हुँदा कसले कस्तो क्रियाकलाप गर्छ र के गर्न हुन्छ, के गर्न हुँदैन भन्ने सम्बन्धमा समाजमा रहेका व्यक्तिहरूमा उत्सुकता रहेको हुन्छ। व्यक्तिले गर्ने व्यवहारले नै मानिस समूह तथा संस्थाको पक्ष वा विपक्षमा रहन्छ। अतः मनोवृत्तिले कसलाई प्राथमिकता दिने, कोबाट के आशा गर्न सकिन्छ, के आवश्यक छ, कससँग नजिक र कसबाट टाढा रहने भन्ने कुरा निर्धारण गर्छ। (कुप्पुस्वामी, सन् १९८३, पृ.१९०)

सामाजिक मनोवृत्ति अर्जित प्रक्रिया भएकाले यो परिवर्तनशील हुन्छ। मानिसको जीवनमा सकारात्मक प्रभाव पारेको अवस्थामा यो लामो समयसम्म स्थिर रहन सक्छ। मनोवृत्ति परिवर्तन भनेको कुनै व्यक्ति, विषय, विचार आदिप्रति व्यक्तिको दृष्टिकोणमा परिवर्तन आउनु हो। उदाहरणका लागि कुनै व्यक्ति, विषय, विचार आदिप्रति पहिले नकारात्मक धारणा रहेकामा पछि सकारात्मक धारणा बन्नु मनोवृत्तिमा परिवर्तन हो। मनोवृत्तिको निर्माण तथा परिवर्तन स्वतःस्फूर्त रूपमा भने हुँदैन। यसमा व्यक्तिको आन्तरिक तथा बाह्य दुवै प्रकारका कारक तत्त्वले भूमिका खेलेको हुन्छ। आन्तरिक कारकमा व्यक्तिको प्रेरणा एवं आदर्श आदि पक्ष रहेको हुन्छ भने बाह्य कारकमा व्यक्तिको अनुभव तथा समूहको व्यक्तिबाट प्राप्त सूचना आदि सम्मिलित हुन्छन् (कुप्पुस्वामी, सन् १९८३, पृ.२०३)। व्यक्तिको चालचलन, आनीबानी, व्यवहार, विचार आदिमा फेरबदल हुनु नै पात्रहरूको मनोवृत्तिमा परिवर्तन आउनु हो। सामाजिक परिवेश, शिक्षा क्षेत्रमा आएको परिवर्तन, चेतनाको स्तर, समयको अन्तराल, अनुभव, पुस्ताको अन्तर, राजनैतिक परिवर्तन आदिका कारणले सामाजिक मनोवृत्ति तथा पात्रहरूको मनोवृत्तिमा परिवर्तन ल्याएको हुन्छ। 'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीमा प्रयुक्त पात्रहरूको मनोवृत्तिमा आएको परिवर्तनमा पनि यिनै कारणहरू प्रमुख रहेका छन्। पहिलेका मानिसहरू जादु, टुनामुना, तन्त्रमन्त्र आदिमा विश्वास गर्थे भने अहिले चेतना स्तरले गर्दा पढेलेखेका मानिसहरूको सोचाइमा परिवर्तन आएको कुरा तलको संवादबाट स्पष्ट हुन्छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

शीला : ... काठमाडौंका लोग्ने मानिसहरू त अनौठा हुन्छन् रे, हातले इसारा गर्न पनि बेर लाउँदैनन् रे, तन्त्रमन्त्र अक्षता छरेर त्यसै फकाएर पनि लान्छन् रे । हाम्रो केही वश नै चल्दैन रे ।

मीना : ... त्यसरी अक्षता छरेर होइन बुझ्यौ, बरु मायाको स्वाङ रचेर, प्यान्ट सुटमा कसिएर, सुकुलगुन्डाहरूले लैजालान् नानी । (पृ.९४-९५)

पहिलेका मानिसहरू भूतप्रेतमा विश्वास गर्ने भएकाले मान्छे मरेको अथवा आत्महत्या गरेको घर/कोठामा तर्साउने, विभिन्न प्रकारका आवाज आउने हुनाले त्यस्तो घर/कोठामा बस्न नसकिने ठान्थे भने नयाँ पुस्ताका मानिसहरूले त्यसको वास्तविक कारण थाहा पाएर सामना गर्न चाहेको कुरा तल दिइएको संवादमा भेटिन्छ :

भाउजू : ... मैले भनेको कुरा मान्नोस्, नबस्नोस् । तपाईंहरू यहाँ बस्न सक्नुहुन्न । एकदम बस्न सक्नुहुन्न । यो यो कोठा ज्यादै डरलाग्दो छ ।

शीला : डरलाग्दो, के यहाँ भूत आउँछ ?

मीना : पख न शीला, किन डरलाग्दो छ भाउजू ? भूतसूतसँग तर्सन्न, बुझ्नुभो भाउजू ?

भाउजू : ... (शीलालाई देखाएर) अहिले उहाँ उभिनुभएको कोठामा, हो त्यही ठाउँमा, त्यसमाथिको दलिनमा, त्यहींनिर दुलहीसाहेब एक दिन झुन्डिएर मरिरहनुभएको । ... म त्यो दिन झलझली सम्झन्छु– त्यही राम्रो गुलाबको थुङ्गाजस्तो दुलहीसाहेब झुन्डिएर मर्नुभो । त्यस दिनदेखिन् यस कोठामा पसेकी छैन । यस घरमा बराबर आवाज पनि आउने गर्छ, कहिले बढारेको जस्तो स्वार-स्वार आवाज आउँछ, कहिले ढोका खोलेको जस्तो ढ्याक्क-ढ्याक्क, कहिले भऱ्याङ हिँडेको जस्तो ट्याक्क-ट्याक्क, कहिलेकाहिँ कोठाको झ्यालमा सेतो छायाँ उभिएजस्तो देखिन्छ । म पनि राति एक्लै दुक्लै पस्तिन, त्यसै मन तर्सिहाल्छ ।

शीला : यही कोठामा आत्महत्या गरेको ? अहो ! त्यसो भए मीना म त यस्तो कोठामा बस्तिनँ । ... यस्तो घरैमा बस्न सक्तिनँ ।

मीना : नतर्स त्यसरी, कुरा त बुझौँ । थाहा छ भाउजू, किन उहाँले आत्महत्या गर्नुभो ? (पृ.१०१-१०२)

पहिलेका महिलाहरू बिहे गरेर ल्याएपछि लोग्नेले माया गरेर लाउनखान दिएपछि आफ्नो जीवन सफल भएको सम्झन्थे भने अहिलेका महिलाहरू त्यतिबाट मात्र सन्तुष्ट नभएर आफ्नो स्वतन्त्र अस्तित्वको चाहना राख्नुलाई महिलाहरूको मनोवृत्तिमा आएको ठुलो परिवर्तन मान्न सकिन्छ । यसलाई एकाङ्कीमा प्रमिलाले आत्महत्या गरिसकेपछि प्रमिलाले भनेको कुरा तिलकमानले यसरी व्यक्त गरेको छ :

तिमी बराबर भन्थ्यौ- म स्वास्नीमानिस हुन पाएकी छैन, मेरो घाँटी अँठ्याइएको छ कानुनले, व्यवस्थाले । ... खै मेरो आत्मसम्मान ! मैले तिम्रो कुरा त्यस वखत बुझ्न सकिनँ । मैले त्यही गरेँ, जो मेरा पुर्खाहरूले गरिआएका थिए । तिमीलाई खुवाउन लाउन दिनु यही मेरो कर्तव्य थियो । त्यही मैले पूरा गरेँ । ... तिमी भन्थ्यौ- मलाई गहना र लुगाले नबेर, म कोठाको सुन्दर फूलदान होइन, के मेरो आफ्नै स्वरूप छैन । तिमी मबाट अरू नै कुरा चाहन्थ्यौ, जसमा तिम्रो सत्ताको कदर गरिएको होस् । (पृ.१०६)

त्यस्तै प्रकारले एकाङ्कीमा स्नातक तहमा अध्ययन गरिरहेका छात्राहरू मीना र शीलाले पढेलेखेर केही गर्नुपर्छ भन्ने प्रवृत्तिले गाउँघर छाडेर सहरमा आई सङ्घर्ष गर्नु पनि मनोवृत्तिमा परिवर्तन नै हो । प्रमिलाले आत्महत्या गरेपछि तिलकमानले त्यसको कारण थाहा पाउन प्रयास गर्नु, आफूलाई अपराधी ठान्नु, आफूले गरेको अपराधको मुक्तिका लागि विभिन्न तीर्थस्थल जानु, श्रीमती मरिसकेपछि दोस्रो विवाह गर्न नचाहनु, आफूले विभिन्न कष्ट भोगेर, कराएर, चिच्याएर, पुर्खाको अपराध बोकेर बाँचिरहने कुरा व्यक्त गर्नु तिलकमानको मनोवृत्तिमा आएको परिवर्तन हो ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

एकाङ्कीमा पुरुषसत्ताको प्रतिनिधि पात्रका रूपमा तिलकमानलाई उभ्याइएकाले यो परिवर्तन पुरुष वर्गको मनोवृत्तिमा आएको परिवर्तनसमेत मान्न सकिन्छ ।

प्रस्तुत एकाङ्कीमा प्रयुक्त पात्रहरूको मनोवृत्ति पनि फरकफरक रहेको छ । मीना र शीला पढेलेखेर भविष्यमा केही गर्नुपर्छ भन्ने लक्ष्यमा अडिग रहेकाले विभिन्न समस्या आइपरे पनि उनीहरूले पढाइलेखाइमा नै ध्यान केन्द्रित गरेको देखिन्छ । स्वाभिमान र आत्मसम्मानपूर्वक बाँच्न चाहने सचेत नारी भएर पनि प्रमिलाले आत्महत्या गरेकी छन्, यो उनका कमजोर मानसिकताको परिणाम हो । पुर्खाको कार्यको अनुसरण गरेको कारणले प्रमिलाले आत्महत्या गरेको महसुस भएर नै तिलकमानको मनोवृत्तिमा परिवर्तन आएको छ । पात्रहरूको मनोवृत्तिमा आएको यही परिवर्तनले गर्दा एकाङ्कीमा सामाजिक परिवर्तनका लागि वातावरण सिर्जना भएको छ ।

'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीमा सामाजिक परिवर्तन

समाज एवं सामाजिक प्रक्रियामा कुनै न कुनै रूपमा परिवर्तन भइरहेको हुन्छ । यसको परिणामस्वरूप व्यक्तिको चिन्तन, आचार विचार, मूल्य र मान्यता, बानी व्यवहार, रुचि, रहनसहन, लवाइखवाइ, कार्यप्रणाली आदिमा पनि परिवर्तन आउँछ । सामान्य अर्थमा सामाजिक परिवर्तनको तात्पर्य सामाजिक परिस्थिति, जीवनमूल्य अथवा सामाजिक प्रतिमानको विचलन हो । सामाजिक व्यवस्थालाई गतिशील बनाइराख्नका लागि सामाजिक परिवर्तन आवश्यक हुन्छ । सामाजिक परिस्थितिले गर्दा व्यक्ति र व्यक्तिका कारणले सामाजिक व्यवस्थामा परिवर्तन भइ नै रहन्छ (त्रिपाठी र सिंह, सन् १९८०, पृ.२९१) । कुनै पनि व्यक्तिको सोच्ने, काम गर्ने तरिका र बानी व्यवहारमा परिमार्जन हुनुलाई पनि सामाजिक परिवर्तन मान्न सकिन्छ । 'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीमा रहेका पात्रहरूको चिन्तन, व्यवहार र उनीहरू बिचको अन्तर्क्रियाबाट समाजमा केही न केही परिवर्तन भएको स्पष्ट हुन्छ । ग्रामीण क्षेत्रमा बसोबास गर्ने अभिभावकहरूले छोरालाई मात्र होइन, छोरीलाई पनि उच्च शिक्षा हासिल गर्न सहर पठाएका छन् । पहिलेका छोरीचेलीहरू नपढेरै सती सावित्री भएका, बिहे गरेर घरव्यवहार चलाएरै बसेका तर अहिले धेरै खर्च गरी पढेर केही गर्ने सोच राख्नु सामाजिक परिवर्तन हो ।

एकाङ्कीमा तिलकमानलाई हाम्रो समाजको पुरुषसत्ताको प्रतीकका रूपमा उभ्याइएको छ । ऊ आफैँलाई पनि आफ्नो चारित्रिक दोष थाहा छैन । उसका कमीकमजोरीहरू सामाजिक प्रकृतिका भएकाले कानुनले उसलाई कारबाही गर्न मिल्दैन र गर्दैन पनि तर उसकै कारणले प्रमिलाले आत्महत्या गरेकी छ । आफ्नो स्वतन्त्रता र हकदाबी गर्नका लागि प्रमिलाले रोजेको यस कदमलाई सकारात्मक रूपमा लिन नसकिए तापनि यसले तिलकमानलाई पर्याप्त अपराधबोध गराएकाले प्रमिलाको मृत्यु पनि समाजपरिवर्तनको सन्देश दिन धेरै हदसम्म सफल देखिन्छ । तिलकमानको पागलपन र विक्षिप्तता पनि सोही अपराधबोधकै परिणाम हुन् । तिलकमानले प्रमिलाले आत्महत्या गर्नुको कारण जान्न चाहनु र पहिले नै उसको कुरा बुझ्न नसकेकामा पश्चात्ताप गर्नु, उक्त घटना बिर्सनका लागि विभिन्न ठाउँमा भौँतारिनु, आफन्त तथा साथीभाइले कर गर्दा पनि दोस्रो विवाह गर्न नचाहनुजस्ता कुराहरूले सामाजिक परिवर्तनको सङ्क्रमणकालीन अवस्थालाई सङ्केत गरेका छन् । तिलकमानले प्रमिलासँग तिमीले मलाई किन अपराधी ठह-यायौ ? भन्ने प्रश्नको जवाफ पटकपटक मागिरहँदा एकाङ्कीको अन्त्यमा नजिकै रहेकी मीनाले दिएको "सायद म प्रमिला भएको भए जवाफ दिन्थेँ- स्वास्नीमानिसहरू कसरी स्वतन्त्र भएर बाँच्न चाहन्छन्" (पृ.१०८) ? भन्ने भनाइ तथा प्रोफेसर कृष्णप्रसादले एउटी आइमाईलाई धोका दिएको कुरा सुनेपछि "... प्रेमयाचनामा त्यो आइमाई असफल भइछ । म भए के गर्थें थाहा छ तिमीलाई ?" (पृ.९९) भन्ने भनाइबाट समाजमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पुरुष वर्गले गरेको अन्याय अत्याचारको विरोध गर्दै नारीसत्ता स्थापनाका लागि पढेलेखेका नारीहरू बिस्तारै अग्रसर हुन थालेको सङ्केत मिल्छ। नारीहरूमाथि भएका विविध प्रकारका अन्याय, अत्याचार, शोषण, दमनजस्ता घटनाहरूबाट मुक्ति पाउनका लागि पढेलेखेका सचेत महिलाहरूले पहल गरेर पटकपटक गरेको प्रयास तथा आन्दोलनबाट हाल प्राप्त भएको हक अधिकारलाई यस सन्दर्भमा मनन गर्न सकिन्छ ।

निष्कर्ष

पुरानो सामन्ती सोचको विरोध गर्दै सङ्क्रमणकालीन नेपाली समाजमा विद्यमान समस्यालाई मुख्य विषयवस्तु बनाएर लेखिएको प्रस्तुत 'सत्ताको खोजमा' एकाङ्कीमा समाजमनोविज्ञानका विविध पक्षहरू (सामाजिक संरचना, सामाजिक मूल्य, मान्यता र संस्कृति, सामाजिकीकरण, पात्रहरूको मनोवृत्तिमा परिवर्तन आदि) को चर्चा गरिएको छ । पहिले र अहिलेको सामाजिक संरचना, सामाजिक मूल्य, मान्यता र संस्कृति, पात्रहरूले सामाजिकीकरण गर्ने प्रक्रिया र मनोवृत्तिमा आएको परिवर्तन आदिले गर्दा एकाङ्कीमा सामाजिक परिवर्तनका लागि वातावरण सिर्जना भएको छ । यसमा देखाइएको सामाजिक परिवर्तनलाई प्रत्यक्ष रूपमा देख्न सकिने र अनुमान गर्न सकिने गरी दुई प्रकारले हेर्न सकिन्छ। पहिले र अहिलेको सामाजिक संरचना, गाउँ र सहरको वातावरण तथा यहाँका मानिसहरूको व्यवहार र मनोवृत्ति, पुरानो पुस्ता र नयाँ पुस्ताका मानिसहरूको व्यवहार र अवस्थामा आएको परिवर्तन एकाङ्कीमा प्रत्यक्ष देख्न सकिन्छ। प्रमिलाले आत्महत्या गरेपछि तिलकमानले अपराधबोध गर्नु, आफूले गरेको पापबाट मुक्ति प्राप्त गर्नका लागि विभिन्न ठाउँमा भौँतारिनु, प्रमिलाले आत्महत्या गर्नुको कारण जान्न चाहनु, मीनाले भविष्यमा नारीसत्ता स्थापनाका लागि पहल गर्ने सम्भावना प्रवल हुनुजस्ता कुराहरू अनुमान मात्र गर्न सकिन्छ। पुरुषप्रधान हाम्रो समाजमा नयाँ पुस्ताका नारीहरू आफ्नो हकअधिकारप्रति सचेत रहेकाले नै परम्परादेखि चल्दै आएको रुढिवादी चालचलन र अन्धविश्वासलाई जस्ताको तस्तै मान्न तयार छैनन्। उनीहरू हरेक घटनालाई तर्कपूर्ण प्रकारले विश्लेषण गरी तथ्य र प्रमाणको खोजी गर्न चाहन्छन्। यो कुरा मीनाको संवाद र व्यवहारमा प्रस्ट झल्किएको छ। एकाङ्कीमा नेपथ्य पात्र प्रमिलालाई पुरानो पुस्ता र प्रमुख पात्र मीनालाई नयाँ पुस्ताको सचेत नारीका रूपमा अघि सारिएको छ। मीनामा नारीसत्ता स्थापनाका लागि अभियानको नेतृत्व गर्नसक्ने क्षमता देखिन्छ तर यस क्षेत्रमा सक्रिय रूपमा लागिसकेकी छैन, तर उसको व्यवहार हेर्दा भविष्यमा यस क्षेत्रमा सक्रिय रूपमा लाग्ने सङ्केत भने प्रचुर रहेको छ। पुरुषसत्ताको प्रतीकका रूपमा तिलकमानलाई उभ्याइएको छ। उसले गरेको कार्यबाट नारीहरूमाथि भइरहेको अदृश्य उत्पीडनको बोध गराएर नारी स्वतन्त्रता, समानता र स्वाभिमानको सम्मान गर्नुपर्दछ भन्ने महसुस गरेको छ। ऊ दोस्रो विवाह नगरीकन जिन्दगीभर कष्ट भोगेर, पुर्खाको अपराध बोकेर बाँच्न तयार भएबाट एकाङ्कीमा पुरुष वर्गको मनोवृत्तिमा परिवर्तन आउन थालेको देखाइएको छ। वास्तवमा नारीसत्ता स्थापनाका लागि अथवा परम्परादेखि चल्दै आएको सामाजिक मूल्य, मान्यता र संस्कृतिमा परिवर्तन ल्याउनका लागि नारीहरू मात्र सचेत भएर हुँदैन, पुरुष वर्गको साथ, सहयोग र सकारात्मक भूमिका अति आवश्यक हुने कुरालाई एकाङ्कीमा सन्तुलित रूपमा देखाइएको छ। यसरी विविध कोणबाट सामाजिक परिवर्तनको अवस्था देखाउन 'सत्ताको खोजमा' एकाङ्की सफल भएको पाइन्छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सन्दर्भ सामग्रीसूची

कुप्पुस्वामी, बी. (सन् १९८३). *समाजमनोविज्ञान : एक परिचय.* श्यामसिंह शशि, अफलासिंह र धर्मपाल (अनु.). हरियाणा साहित्य अकादमी ।

त्रिपाठी, आर.बी. र सिंह, आर.एन. (सन् १९८०). *उच्च सामाजिक मनोविज्ञान* (दोस्रो संस्क.). नगिना प्रकाशन ।

पाण्डेय, जगदानन्द. (सन् १९६३). *सामाजिक मनोविज्ञान.* तारा पब्लिकेसन्स ।

मल्ल, विजय. (२०५८). *पत्थरको कथा* (तेस्रो संस्क.). साझा प्रकाशन ।

सिंह, अरुणकुमार. (सन् २००८). *समाजमनोविज्ञान की रूपरेखा.* मोतीलाल बनारसीदास पब्लिकेसन ।

सिंह, अरुणकुमार. (सन् २००९). *उच्चतर सामान्य मनोविज्ञान.* मोतीलाल बनारसीदास पब्लिकेसन ।

सिंह, अरुणकुमार र सिंह, आशीषकुमार. (सन् २००८). *आधुनिक सामान्य मनोविज्ञान.* मोतीलाल बनारसीदास पब्लिकेसन ।

सिंह, अरुणकुमार र सिंह, आशीषकुमार. (सन् २००८). *मनोविज्ञान के संप्रदाय एवं इतिहास.* मोतीलाल बनारसीदास पब्लिकेसन ।

सिंह, अरुणकुमार र सिंह, आशीषकुमार. (सन् २००८), *व्यक्तित्व का मनोविज्ञान.* मोतीलाल बनारसीदास पब्लिकेसन ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

शङ्कर लामिछानेका विज्ञानकथामा अभिनवता

विष्णुप्रसाद ज्ञवाली*

लेखसार

प्रस्तुत लेख शङ्कर लामिछानेका विज्ञानकथामा प्रयुक्त अभिनवताको विश्लेषणमा आधारित छ। सामन्यतः अभिनवताले नौलो हुनुको भावलाई बुझाउँछ। विज्ञानकथामा यसलाई नवीन ज्ञान उद्घाटन गर्ने तार्किक कल्पनामा आधारित चिन्तन मानिन्छ। लामिछानेका विज्ञानकथामा अभिव्यक्त अभिनवताको अध्ययनका निम्ति कथामा अन्तर्निहित चिकित्साविज्ञान, अन्य ग्रहको यात्रा, पृथ्वीबाहिर जीवनका सम्भावना र प्रविधिका बारेमा छलफल गरिएको छ। त्यसका निम्ति डार्को सुभिनको 'मेटामोर्फोसिस अफ साइन्स फिक्सन : अन द पोइटिक्स एन्ड हिस्ट्री अफ अ लिटरेरी जेन्रे (सन् १९७९) ग्रन्थमा प्रस्तुत अभिनवतासम्बन्धी सैद्धान्तिक मान्यतालाई मूल आधार मानी अर्थापनका निम्ति गुणात्मक ढाँचाअनुरूप पाठविश्लेषण विधिको अवलम्बन गरिएको छ। विश्लेषणपश्चात् लामिछानेका विज्ञानकथामा अभिनवतालाई बौद्धिक मनोरञ्जनका साथ अभिव्यक्त गरिएको निष्कर्ष प्रस्तुत गरिएको छ।

शब्दकुञ्जी

विज्ञानकथा, संज्ञानात्मक, विच्छेदन, काल्पनिक उपकरण, मानसिक प्रयोगशाला।

विषयपरिचय

विज्ञानकथा वैज्ञानिक अन्तर्वस्तुमा आधारित भई मूलतः विज्ञानप्रविधिले भविष्यको समाजलाई पार्ने प्रभावबारेका कल्पनालाई कलात्मक रूपमा प्रस्तुत गरिने कथाविधाको विषयगत भेद हो। यसलाई विज्ञानप्रविधिको चरम विकास भएको भविष्यका सामाजिक संवेदना, सम्भावना र सन्त्रासबारे स्रष्टाका सिर्जनात्मक प्रतिक्रिया मान्ने गरिन्छ। कथा विधाकै उपविधा भएका हुनाले कथाका रचनाविधानको साझेदार हुने भए पनि विज्ञानकथाको विषय, चरित्र, परिवेश, अन्तर्वस्तु आदि विशिष्ट चरित्रका हुन्छन्। शङ्कर लामिछाने (१९८४–२०३२) का कथामा त्यस प्रकृतिका विशिष्टता देखापर्छन्। उनका कथामा अभिव्यक्त भएका चिकित्साविज्ञान, पृथ्वीभिन्न ग्रहका सभ्यता, विज्ञान-प्रविधिबारेका कल्पना नेपाली पाठकका निम्ति नौला देखिन्छन्। विज्ञानकथामा अभिव्यक्त हुने अन्वेषणात्मक नौलोपनलाई व्याख्या गर्न डार्को सुभिनले 'नोभम' शब्द प्रयोग गरेका छन्। सुभिनले

* उपप्राध्यापक, रत्नराज्यलक्ष्मी क्याम्पस, काठमाडौँ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रयोग गरेको ल्याटिन शब्द 'नोभम' का निम्ति नै यहाँ 'अभिनवता' शब्दको प्रयोग गरिएको छ। विज्ञानकथाको अभिनवता अनुभवजन्य दृश्य संसारभन्दा भिन्न हुन्छ तर स्रष्टाको अनुभवजन्य संसार र कृतिमा निर्मित संसारलाई तर्कले जोड्ने हुनाले त्यो पूर्णतः ज्ञात संसारबाट विच्छेदित भने हुँदैन। लामिछानेका कथामा वैज्ञानिक सम्भाव्यतासहितका विषयसँग सम्बद्ध विचार, भाव वा घटना अभिनवताको अवधारणासँग निकट रहेका छन्। बासु रिमाल (२०२७), शरद छेत्री (सन् १९८०), सुनिल पोखरेल (२०६३) आदिले लामिछानेका विज्ञानकथाको अध्ययन गरेका छन् तर ती अध्ययनमा लामिछानेका कथामा अन्तर्निहित अभिनवताको सन्धानलाई महत्त्व दिएको देखिँदैन। लामिछानेका कथामा आएको वैज्ञानिक चेतसहितका नवीन चिन्तनले कथाको अन्तर्वस्तुलाई गुणात्मक बनाउँदै भविष्यका सम्भावनालाई कलात्मक शिल्पसज्जासहित उद्घाटित गरेको देखिनाले यसको प्राज्ञिक अध्ययन गर्नु आवश्यक छ। त्यसैले शङ्कर लामिछानेका विज्ञानकथामा केकस्ता अभिनवताहरू छन् र ती कसरी अभिव्यक्त भएका छन् भन्ने प्राज्ञिक जिज्ञासाको समाधानमा यो लेख केन्द्रित रहेको छ। त्यसका निम्ति विज्ञानकथामा अभिनवतासम्बन्धी डार्को सुभिनका सैद्धान्तिक धारणालाई आधार बनाइएको छ।

अध्ययनको विधि

प्रस्तुत लेखको प्राज्ञिक समस्यासँग सम्बन्धित प्राथमिक तथा द्वितीयक सामग्री पुस्तकालय अध्ययनविधिबाट सङ्कलन गरिएको छ। विज्ञानकथाका रूपमा पहिचान गरिएका शङ्कर लामिछानेका 'ऊ कसको हो ?' , 'माया नं. ६५३' , 'पत्र-मित्र' र 'सेन्टौरीको यात्रा' शीर्षकका कथा यस लेखका आधारभूत सामग्री हुन् भने यी कथामा अभिव्यक्त अभिनवताको विश्लेषण गर्नका निम्ति मूल आधार बनाइएको अभिनवताको सैद्धान्तिक स्थापना रहेको *मेटामर्फेसिस अफ साइन्स फिक्सन : अन द पोइटिक्स एन्ड हिस्ट्री अफ अ लिटरेरी जेन्रे* (सन् १९७९) का साथै नवीताको सैद्धान्तिक चिन्तनसँग सम्बद्ध लेख तथा ग्रन्थ द्वितीयक सामग्री हुन्। लामिछानेका विज्ञानकथामा अभिव्यञ्जित अभिनवताका तथ्यलाई विश्लेषण गरी अर्थापनमा पुगिएको हुनाले यसको अध्ययन पद्धति गुणात्मक ढाँचाअनुरूप पाठविश्लेषण विधिमा आधारित छ।

अभिनवताको पहिचान

'अभिनवता' लाई विज्ञानकथामा नयाँ वस्तु वा चिन्तनको अभिव्यक्तिका सन्दर्भमा डार्को सुभिनले प्रयोग गरेको ल्याटिन भाषाको शब्द 'नोभम' को नेपाली भाषामा अनूदित शब्दका रूपमा लिइएको छ। अभिनवताले नयाँ विचार, वस्तु वा भावलाई बुझाउँछ। सुभिनले विज्ञानकथाको विशिष्ट पहिचानको अनिवार्य सर्तका रूपमा अभिनवतालाई प्रस्तुत गरेका छन्। उनले अभिनवताको अवधारणा मार्क्सवादी चिन्तक अर्नेस्ट बोल्चबाट लिएका हुन् तर अभिनवताका बारेमा यी दुईको प्रयोगगत सन्दर्भमा केही भिन्नता छ। अर्नेस्ट बोल्चले ऐतिहासिक अभिनवतालाई बुझाउन र सुभिनले विशिष्ट आख्यानात्मक पाठका सन्दर्भमा यसको प्रयोग गरेका छन् (रोने, सन् २००८, पृ.४९)। विज्ञानकथाको अभिनवता अतीतसँग नभई भविष्यसँग वातानुकूलित हुन्छ। यसको ऐतिहासिक, भौतिक तर्क प्रायोगिक अनुभवबाट नलिई संसारमा अन्तर्निहित एक उच्च रहस्यमय तार्किकताबाट लिइन्छ। अभिनवता मध्यस्त र द्वन्द्वात्मक अवस्था वा क्षण हो जसले प्रत्येक उपस्थितिका साथ इतिहासको ऊर्जालाई नवीकरण गर्छ (पृ.४८)। विज्ञानकथाको अभिनवता सम्भाव्य वैज्ञानिक अन्वेषणको वैधानिकता प्राप्त तार्किक अवधारणा हो।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अभिनवताबारे डार्को सुभिनका धारणालाई बुझ्न उनले विज्ञानकथाका सन्दर्भमा प्रस्तुत गरेको परिभाषालाई आधार मान्न सकिन्छ। सुभिन (सन् १९७९) का अनुसार विज्ञानकथा त्यस्तो साहित्यिक विधा हो जसमा विच्छेदन र संज्ञानको उपस्थिति र अन्तर्क्रिया हुन्छ। लेखकको अनुभवजन्य वातावरणको विकल्पमा काल्पनिक अवधारणा नै यसको प्रमुख उपकरण हो (पृ.७–८)। विज्ञानकथासम्बन्धी उनको धारणामा मूलतः तीन पक्ष छन्– विच्छेदन, संज्ञान र काल्पनिक उपकरण। यीमध्ये दोस्रो सन्दर्भले विज्ञानआख्यानलाई अन्य आख्यानबाट भिन्न बनाउँछ। सामान्यतः आख्यानमा काल्पनिक उपकरणहरू प्रयोग हुन्छन् र ती लेखकका समकालीन परिवेशबाट विच्छेदित पनि हुन्छन् तर विज्ञानआख्यान भविष्यको सम्भावनासँग गाँसिएको हुन्छ जसलाई तार्किक रूपमा पुष्टि गर्न र विश्वास गर्न सकिन्छ। विच्छेदनको अवधारणाले विज्ञानआख्यानलाई मूलधारको यथार्थपरक साहित्यबाट भिन्न गराउँछ। परम्परित स्वैरकल्पना, लोककथा पनि लेखकको अनुभवजन्य संसारभन्दा भिन्न हुन्छन् तर ती आफ्नो क्षितिजबाट बाहिर पुग्छन् र संज्ञानात्मक सम्भावनाप्रति उदासीन रहन्छन्। तिनमा कल्पनाको प्रयोग यथार्थमा अव्यक्त प्रवृत्ति बुझ्नका निम्ति गरिँदैन (पृ.८)। विच्छेदनले वर्तमान वास्तविकतामा अस्तित्ववान् नभएको तर अस्तित्वको सम्भाव्यता रहेका विचार, स्थानप्रति पाठकलाई विश्वस्त पार्न सक्नुपर्छ। सुभिनले तिनै भिन्न विचार, स्थानलाई नै अभिनवता भनेका हुन्। अभिनवता वर्तमान ज्ञात ज्ञानद्वारा व्याख्या गर्न सकिने संसारभन्दा अनिवार्य रूपमा भिन्न हुनुपर्छ। यो अनिवार्यतः ज्ञात संसारबाट भिन्न तर त्यससँग सम्बद्ध हुनुपर्छ (नोडेलमान, सन् १९८१, पृ.२५)। सुभिनको परिभाषामा रहेको संज्ञानले वैकल्पिक काल्पनिक संसारको तार्किक निर्माणलाई स्पष्ट गर्दछ। यसले सांसारिक जीवनका घटना तथा परिवेशलाई लिन अस्वीकार गर्दछ र कुनै न कुनै रूपमा त्यसबाट विच्छेदित हुन्छ भन्ने कुरालाई बुझाउँछ (फ्रेडमन, सन् २०००, पृ.१६)। त्यसैले सुभिनले विज्ञानकथालाई संज्ञानात्मक विच्छेदन भनेका छन् जुन समकालीन अनुभवजन्य संसारबाट भिन्न हुन्छ। यो वैज्ञानिक सम्भाव्यता र तार्किक रूपमा विश्वसनीय पनि हुन्छ। सुभिनको संज्ञानात्मक विच्छेदनले वैज्ञानिक कारणहरूप्रति विज्ञानकथाको प्रतिबद्धतालाई जाहेर गर्दछ। यसले तार्किक र भौतिक वैज्ञानिक युगको भूमिका निर्वाह गर्दछ (जेम्सन्, सन् २००५, पृ.६३)। यी सन्दर्भले विज्ञानकथामा अभिव्यञ्जित हुने अभिनवता विज्ञान र प्रविधिसँग जोडिएको भौतिक समाजको आगतका सम्भावनासँग सम्बद्ध छ भन्ने कुरालाई स्पष्ट गर्दछ।

डार्को सुभिनले विज्ञानकथामा प्रस्तुत हुने अभिनवता कम्तीमा पनि तार्किक रूपमा परीक्षण र पुष्टि गर्न सकिने हुनुपर्ने बताएका छन्। विज्ञानकथाको निर्धारक तत्त्वका रूपमा अभिनवताको उपस्थिति आधारभूत आख्यानात्मक रणनीतिका लागि व्याख्यानात्मक शक्तिद्वारा अनिवार्यतः परीक्षणीय हुनुपर्छ। प्रथमतः आख्यानात्मक विलक्षणताको अर्थ विज्ञानकथामा यो वा त्यो रूपमा विज्ञानकथाको तत्त्व वा अवधारणा समावेश भएको कथा मात्र होइन, विज्ञानकथाको तत्त्व वा अवधारणाका रूपमा अभिनवताले केन्द्रीय र महत्त्वपूर्ण पक्षका रूपमा सम्पूर्ण कथाको तर्कलाई निर्धारण गर्न सक्नुपर्छ (सुभिन, सन् १९७९, पृ.७०)। अभिनवता सामान्यतः तर्कसङ्गत रूपको सार्थक भौतिक परिणाम हो, अन्वेषण वा आविष्कारको परिणाम हो। यसको अप्रत्यासित स्वरूपले वास्तविकताको धारणामा पूर्ण परिवर्तन गर्छ। प्रत्येक विज्ञानकथाले आख्यानात्मक नव्यता प्रदान गरेको हुन्छ र त्यसप्रति उत्तरदायी पनि रहन्छ। प्रविधिद्वारा आमूल परिवर्तन भएको समाजका वासिन्दाको चेतनालाई संलग्न गरी यसले अभूतपूर्व रूपमा पाठकलाई आकर्षित गर्न सक्छ (रोने, सन् २००८, पृ.६)। अधिभौतिक कथाले जस्तो विज्ञानकथाले पूर्णतः काल्पनिक संसारलाई प्रस्तुत गर्दैन। यसले लेखकीय वस्तुस्थिति, अनुभवजन्य वास्तविकताकै वैकल्पिक यथार्थलाई प्रस्तुत गर्छ। अभिनवता सोही वैकल्पिक यथार्थसँग सम्बन्धित हुन्छ। त्यो भिन्न ऐतिहासिक समय, कथाद्वारा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

यथार्थीकरण गरिएका भिन्न मानवीय सम्बन्ध र सामाजिक सांस्कृतिक पक्षसँग सहसम्बन्धित हुनुपर्छ (सुभिन, सन् १९७९, पृ.७१)। नवीन कुरा सधैँ ऐतिहासिक दबावद्वारा निर्धारित हुन्छ। यसलाई कलासहित सामाजिक प्रयोगको अभ्यासमा ल्याउने र नयाँ भाषिक अर्थ दिने सिर्जनात्मक दबाबले नै मानव चेतनामा अभिनवतालाई निश्चित रूप दिन्छ। विज्ञानकथाको विश्लेषणमा नयाँपन देखापर्दा यो किन र कसरी नयाँपन हो भन्ने पहिचान गर्ने, यसलाई बुझ्ने आधार, क्षितिज, रुचि निहित भएका हुन्छन् र यसका लागि के आवश्यक हुन्छ भन्नेजस्ता प्रश्नहरूसँग अभिनवताले अनिवार्य रूपमा सामना गर्नुपर्छ। विज्ञानकथाको अभिनवता कथात्मक संरचनासँग कहिलेकाहीँ प्रत्यक्ष र सरल रूपमा जोडिन्छ भने कहिले निकै जटिल हुन्छ। यो नयाँ ऐतिहासिक दबाब र प्रतिमानसँग सम्बन्धित हुन्छ। मानवीय सम्बन्धको विकासमा गुणात्मक सम्भावनको अनिरन्तरतामा सौन्दर्यवादी अभिनवता ऐतिहासिक संज्ञानको अनुभव हुन्छ र स्वरूपमा नैतिक वा ऐतिहासिक संज्ञानको सिर्जना हुन्छ। त्यसैले विज्ञानकथालाई बुझ्न अभिनवतामा केन्द्रित प्रतीकात्मक प्रणालीलाई बुझ्न अनिवार्य हुन्छ। कथात्मक वास्तविकता संज्ञानात्मक रूपमा मान्य हुनुपर्छ। समय, स्थान, चरित्र वा सामाजिक समग्रताको भूमिका रहे पनि कथा र पाठकसँग यसको अन्तरसम्बन्धले अभिनवतालाई मूर्त रूपमा व्याख्या गर्न सहयोग पुऱ्याउँछ। यसको अर्थ विज्ञानकथालाई यथार्थवादी आख्यानबाट नितान्त भिन्न रूपमा मूल्याङ्कन गर्न सकिँदैन (पृ.८०) भन्ने पनि हो। सुभिनका निम्ति अभिनवता विज्ञानकथाको पाठकीय संसार र कथा संसारबिचको भिन्नताको सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण स्रोत हो। सुभिनको दृष्टिकोणमा भन्ने हो भने अभिनवता वैज्ञानिक प्रत्याशा र संज्ञानात्मक तर्कद्वारा मान्य हुनुपर्छ। यसको आख्यानात्मक संसारले पाठकमा प्रभाव सिर्जना गर्नैपर्छ। यसलाई यथोचित रूपमा तार्किक कारणहरूबाट प्राप्त गर्न सकिन्छ। त्यो प्रभावले वास्तविक समाज र इतिहासलाई खण्डित गर्न सक्दैन। व्यवहारतः विज्ञानकथाका अभिनवताहरू मौलिक रूपमा नयाँ अन्वेषण, खोज वा सामाजिक सम्बन्धहरू हुन् (रोने, सन् २००८, पृ.४७)। विज्ञानकथाको अभिनवता ज्ञात ज्ञानको पृष्ठभूमिमा गरिएको भविष्यको सिर्जनात्मक प्रतिपादनसम्बन्धी तार्किक कल्पना हो।

विज्ञानकथामा प्रयोग हुने अभिनवतालाई तीन आधारबाट हेर्न सकिन्छ– (१) विचार, (२) विज्ञान र प्रविधि र (३) स्थान। यी तीनै पक्ष एकअर्कामा सम्बन्धित छन्। अन्तरिक्षयान, अन्तरग्रहीय यात्रा, समययन्त्र, सञ्चारप्रविधिजस्ता भौतिक वस्तु र समाजविकास तथा चेतनासम्बन्धी नवीन अवधारणाहरू यसमा समावेश हुन्छन्। अज्ञात स्थान, जाति, समाज, परिघटनाको खोज र आविष्कार, विकासवादी परिवर्तनका माध्यमबाट नयाँ चिजको उद्भव, परिचित समकालीन संसारको दृष्टिबाट नितान्त भिन्न, अनौठा र असम्भवजस्ता लाग्ने स्थानमा पुग्नुलाई पनि विज्ञानकथामा अभिनवताका रूपमा लिन सकिन्छ। यी सबैको मूल आधार तार्किक कल्पना हुने हुनाले स्रष्टाको कल्पना सामर्थ्यको भूमिका विज्ञानकथामा प्रमुख उपकरण बन्छ तर त्यो उपकरण विज्ञानप्रविधिको नवीन प्रयोग, सम्भावना र नयाँ स्थानको खोजीमा आधारित हुनुपर्छ। विज्ञानकथाको अभिनवतालाई भौतिक विज्ञानका प्रयोगशाला वा स्थूल प्रकृतिको अवलोकन गरेजस्तो परीक्षण गर्न सकिँदैन तथापि यो कम्तीमा मानसिक प्रयोगशालामा परीक्षणीय हुनुपर्छ। यस अर्थमा यो सिर्जनात्मक स्तरको मानसिक प्रयोगशाला पनि हो जसले तार्किक र बौद्धिक उचाइमा रहेर पाठकलाई विश्वस्त पार्दछ सँगैसँगै विज्ञानकथाको अभिनवताले बौद्धिक स्तरमै साहित्यिक सौन्दर्यको भावलाई अभिव्यञ्जित गरेको हुन्छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

शङ्कर लामिछानेका विज्ञानकथाको सर्वेक्षण

शङ्कर लामिछाने (जीवनकाल : वि.सं. १९८४–२०३२) नेपाली साहित्यका परिचित साहित्यकार हुन् । उनलाई नेपाली कथासाहित्यमा विज्ञानकथा लेख्ने पहिलो कथाकार मानिन्छ (श्रेष्ठ, २०७०, पृ.११०) । "त्यस्तै एक पटक नेपाली साहित्यमा वैज्ञानिक कथा छैनन् भन्ने चर्चा उठ्यो र म त्यता लागें" (कुँवर, २०५०, पृ.२११) भन्ने लामिछानेको अभिव्यक्तिले उनी सचेत रूपमा विज्ञानकथा लेखनमा लागेको र उनीपूर्व नेपाली कथापरम्परामा विज्ञानकथा नलेखिएको कुरा स्पष्ट हुन्छ । वि.सं. २०११ मा प्रकाशित शङ्कर लामिछानेको 'आत्माको मीमांसा' शीर्षकको कथालाई लामिछाने र नेपाली भाषाकै पहिलो विज्ञानकथा मानिएको छ । यसलाई पहिलो विज्ञानकथा मान्दा कुनै पनि वस्तुको अस्तित्व नाश नभई केवल स्वरूप मात्र परिवर्तन हुन्छ भन्ने भौतिकवादी चिन्तन कथामा रहेको भन्ने तर्क गरेको देखिन्छ (पोखरेल, २०६७, पृ.२८) तर कथाकार स्वयं पनि यस कथाको विषयका बारेमा स्पष्ट देखिँदैनन् किनभने कथाको प्रमुख पात्र सेन्डर्सले कथामा गरेको प्रयोग मनोवैज्ञानिक हो वा वैज्ञानिक भन्ने कुरामा स्पष्ट छैन । अर्को कुरा आत्माको अस्तित्वसम्बन्धी मीमांसालाई वस्तुको अस्तित्व र मीमांसासँग तुलना गर्नु तथा त्यसलाई क्वान्टम सिद्धान्तसँग जोड्न खोज्नु तर्कसङ्गत देखिँदैन । यस कथाको आत्मामीमांसा आधुनिक भौतिक विज्ञानसँग भन्दा आत्माको अमरतासम्बन्धी अध्यात्मवादी आत्मचिन्तनसँग निकट रहेको देखिनाले यसलाई विज्ञानकथा मान्नु उपयुक्त हुँदैन । त्यस्तै प्रकाश सायमी (सन् २००४, पृ.२) ले लामिछानेको 'माया नं. ६५३' कथालाई नेपाली भाषाको पहिलो विज्ञानकथा मानेका छन् तर उक्त कथा प्रकाशन हुनुपूर्व २०११ सालमै 'ऊ कसको हो ?' शीर्षकको कथा प्रकाशित भएको छ । यस कथामा लामिछानेले अङ्ग प्रत्यारोपणसम्बन्धी वैज्ञानिक चिन्तन, सम्भावना र त्यसले सामाजिक-सांस्कृतिक जीवनमा निम्त्याउने समस्यालाई प्रस्तुत गरेका छन् । त्यसैले यो कथा नै लामिछाने र नेपाली विज्ञानकथा परम्पराको पहिलो कथा हो । उनको 'माया नं. ६५३' शीर्षकको कथा *गौथलीको गुँड (२०२५)* मा सङ्कलित छ । यो कथा पनि चिकित्सा विज्ञानमा आधारित छ । यस कथामा सन्तान उत्पादनको कृत्रिम प्रक्रिया, मातृत्वका नैसर्गिक संवेदना तथा नारी अधिकारसम्बन्धी अभियानभित्रका विसङ्गति, भविष्यको समाजको कल्पनाजस्ता कुरा प्रस्तुत छन् । २०२६ सालमा फुटकर रूपमा प्रकाशित 'पत्र-मित्र' र 'सेन्टौरीको यात्रा' पनि उनका विज्ञानकथा हुन् । नेत्र एटम (२०६७) का अनुसार सम्पादकको गल्तीले गर्दा *शङ्कर लामिछानेका निबन्ध* शीर्षकको निबन्धसङ्ग्रहमा लामिछानेको 'पत्र-मित्र' शीर्षकको विज्ञानकथा छापिएको छ (पृ.१७३) । यसमा कथाकारले अन्य ग्रहसँग पृथ्वीवासीको सम्पर्कको स्वैरकल्पना प्रस्तुत गरेका छन् । 'सेन्टौरीको यात्रा' मा लामिछानेले पृथ्वीदेखि नजिकको ग्रह सेन्टौरीमा जीवन र सभ्यताका सम्भावनालाई देखाएका छन् । स्थान र गतिका कारण समयको गणना भिन्न हुनसक्छ भन्ने चिन्तन रहेको हुनाले यो कथा आइन्स्टाइनको सापेक्षतावादी सिद्धान्तमा आधारित छ । यसरी हेर्दा शङ्कर लामिछानेका 'ऊ कसको हो ?' , 'माया नं. ६५३' , 'पत्र-मित्र' र 'सेन्टौरीको यात्रा' शीर्षकका चार विज्ञानकथा प्रकाशित छन् र तिनमा चिकित्साविज्ञान, अन्तरिक्ष यात्रा, पृथ्वीबाहिरको सभ्यताका सम्भावनासम्बन्धी नवीन पक्षहरू अन्तर्निहित रहेका छन् ।

लामिछानेका विज्ञानकथामा अभिनवताको विश्लेषण

शङ्कर लामिछानेले विज्ञानकथाका माध्यमबाट भविष्यको समाज, विज्ञानको चरम विकास र त्यसले मानवका प्राकृतिक प्रजनन सामर्थ्यमाथि गरेको नियन्त्रण, महिला र पुरुषका समानाधिकारका नाममा महिलाका नैसर्गिक अधिकारमाथि नै लागेका बन्देज, मस्तिष्क प्रत्यारोपण र त्यसले निम्त्याउन सक्ने सामाजिक, सांस्कृतिक पहिचानसम्बन्धी समस्या, ब्रह्माण्डका अन्य क्षेत्रमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

जीवनका सम्भावना, अन्य ग्रहका बासिन्दासँग पृथ्वीवासीको सम्पर्क, सुदूर क्षेत्रका ग्रहको यात्रा, पृथ्वीको भन्दा उन्नत र विकसित सभ्यता भएका ग्रहको कल्पनाजस्ता अभिनव चिन्तनहरू प्रस्तुत गरेका छन् ।

'ऊ कसको हो ?' कथामा लामिछानेले मस्तिष्क प्रत्यारोपणको सफल प्रयोगलाई देखाएका छन् । चिकित्साविज्ञानले यसका सम्भावनाहरूको अनुसन्धान गरिरहेको भए पनि व्यावहारिक जीवनमा मस्तिष्क प्रत्यारोपणले सफलता प्राप्त गरेको छैन । त्यसैले प्रस्तुत कथामा अभिव्यक्त मस्तिष्क प्रत्यारोपणसम्बन्धी घटना अङ्ग प्रत्यारोपणका ज्ञात ज्ञानका आधारमा गरिएको सम्भाव्यताको कल्पना हो । यस कथामा डा. हड्सनले दुर्घटनामा परेका दुई भिन्न व्यक्ति विलियम फ्रैन्क र हेनरी कापरामध्ये पहिलाको शरीर र दोस्राको मस्तिष्क जोडी तेस्रो व्यक्तिका रूपमा फ्रैन्क कापराका नाममा मस्तिष्कलाई बचाएको छ । यस सन्दर्भमा कथामा भनिएको छ :

> सन् १९....को फरवरी महिनामा वाशिङ्गटन अस्पतालमा रात्रिको ड्युटीमा खटिएको बेला डा. हड्सनको अगाडि एक्सिडेण्टमा परेका दुई व्यक्ति एकैसाथ ल्याइए । डा. हड्सनले देखे कि फ्रैन्कको मस्तिष्क बिग्रेछ र ऊ एकछिनमा भयानक चीत्कार गर्दछ । मोटर जुध्नु अगाडि शायद जुन डरको आघात उसको मनमा पऱ्यो, त्यो सन्तुलन हुन सकेन । उता कापराको शरीर क्षत-विक्षत भएको रहेछ । उसको बोल्ने शक्ति हुन्जेल उसले डाक्टरसँग यही अनुरोध गऱ्यो कि उसलाई कुनै हालतमा बचाईयोस् ...। 'मैले सोँचे, किन दुई व्यक्तिको जीवन नाश हुनुको सट्टा एकको मात्र नाश नहोस् । मैले कापराको मस्तिष्क झिकेर फ्रैन्कको टाउकोमा हालिदिएँ ... ।' (लामिछाने, सन् २००४, पृ.३२)

उपर्युक्त कथांशमा डा. हड्सनले सम्भावित दुई मृत्युबिचबाट एउटा जीवन बचाउन सफल भएको छ । मस्तिष्को जटिल संरचना र स्वभावका कारण मानव शरीरका अन्य अङ्गको जस्तै यसको प्रत्यारोपण सहज हुन सकेको छैन तथापि यस विषयमा निरन्तर बहस र प्रयासहरू हुँदै आएका छन् । यस कथामा कथाकार लामिछानेले कल्पना गरेको मस्तिष्क प्रत्यारोपणको घटना भविष्यको सकारात्मक सम्भावना हो । कथामा प्रायोगिक रूपमा चिकित्सकीय प्रक्रिया सफल भए पनि त्यसले सामाजिक-सांस्कृतिक स्तरमा निम्त्याएका समस्याको समाधान तत्कालीन सामाजिक व्यवस्थाले गर्न सकेको छैन । हड्सनले जीवन दिएको व्यक्ति फ्रैन्क कापरा होसमा आई पूर्व घटनाको विवरण सुनेपछि उसको पहिलो जिज्ञासा "म के त ....विलियम फ्रैन्क अथवा हेनरी कापरा ?" (पृ.३३) भन्ने कुराले व्यक्तिको सामाजिक-सांस्कृतिक पहिचानको खोजी गरेको सन्दर्भलाई बुझाउँछ ।

कथामा मस्तिष्क प्रत्यारोपण वैज्ञानिक प्रयोगका दृष्टिले रोचक देखिए पनि यसको मूल विचार व्यक्तिको सामाजिक, सांस्कृतिक परिचय र सम्बन्धसँगै जोडिएको देखिनाले यो विज्ञानका चमत्कारले समाजमा निम्त्याउने समस्यासँग सम्बद्ध छ । मानिस सामाजिक प्राणी हुनुका नाताले उसका सामाजिक, सांस्कृतिक तथा पारिवारिक नातासम्बन्ध एवं परिचयहरूले उसको पहिचान बनाएको हुन्छ । फ्रैन्क कापरा को हो भन्ने मुद्दा अदालतको बहसको विषय बन्नु र वादी प्रतिवादीबिचको बहसले मुद्दाको छिनोफनो नहुनु, अदालतले कापराका बारेमा अध्ययन गर्न विशेषज्ञको कमिटी बनाउनुजस्ता प्रसङ्गले कापराको सामाजिक सांस्कृतिक पहिचानलाई महत्त्व दिएको छ । यसबारे कथामा भनिएको छ– "त्यस कमिटीले यो छुट्याएर प्रमाणित गर्नेछ कि फ्रैन्क कापरा कसको हो ? त्यस अवधिसम्मलाई यो मुद्दा स्थगित गरियो" (पृ.४१) । कथाको घटना समाधानहीन अवस्थामा टुङ्गिनाले विज्ञानका चामत्कारिक सफलताले निम्त्याउने सामाजिक जटिलतालाई स्पष्ट गरेको छ भने मस्तिष्क प्रत्यारोपणको सम्भावना र समस्याबारेका विमर्शबाट नवीन चिन्तनको अभिव्यक्ति भएको छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

विज्ञान र प्रविधिको चरम विकास भएको भविष्यको समाज र त्यसको सामाजिक व्यवस्थाको परिकल्पना लामिछानेका कथामा रहेको अर्को अभिनव पक्ष हो । यस सन्दर्भमा महिला र पुरुषका प्राकृतिक सम्बन्ध, नैसर्गिक गुणमा पनि समानताको अधिकार खोज्दा गुमेका मातृत्वका अनुभूति र संवेदनाहरू, कृत्रिम प्रक्रियाद्वारा सन्तान उत्पादन आदि घटनामा आधारित उनको 'माया नं. ६५३' शीर्षकको कथा विवेचनीय छ । यस कथामा सन् २०५० को समाजको परिवेशलाई आधार बनाइएको छ । आवश्यकताअनुसार कृत्रिम सन्तान उत्पादनका निम्ति योजनाबद्ध रूपमा प्रतिवर्ष बाह्र सयको सङ्ख्यामा जन्माइएका जननीगुणयुक्त नारीमध्येकी एक मायाका अनुभूति र संवेदनालाई कथाको मुख्य विषय बनाइएको छ । कथाअनुसार राष्ट्रको जनसङ्ख्या पूर्णतः सरकारको नियन्त्रणमा छ । कुनै पनि व्यक्ति सरकारी आवश्यकताअनुसार मात्र जन्मिन सक्छ । यसका निम्ति आवश्यक पर्ने शुक्रकीट र डिम्बा सरकारले सुरक्षित राख्छ र भविष्यको समाजको आवश्यकताअनुसारको जनशक्ति उत्पादन गर्छ :

> स्वाथ्य विभागअन्तर्गत सन्तानौत्पत्तिशालामा शुक्रकीट सुरक्षित रहन्थे र सरकारी आदेशानुसार नै उनलाई विकसित गरिन्थ्यो । तापक्रम नियन्त्रण त्यस शालामा भावी कृषकदेखि डाक्टर वैज्ञानिकसम्मको पूर्ण निर्धारित एवम् नियोजित शुक्रकीट विभिन्न बोतलमा करोडौँको सङ्ख्यामा सुरक्षित राखिन्थे । वैज्ञानिकहरूले सन्तानउत्पत्तिका प्रत्येक क्षेत्र एवम् कार्यलाई वैज्ञानिक रूप दिई मानव नियन्त्रणमा राखेका थिए । (पृ.२४)

जनसङ्ख्या नियन्त्रणका लागि सरकारले विशेष किसिमका कार्यक्रमहरू ल्याउने परम्परा समकालीन विश्वमा पनि विद्यमान छ तर आगामी शताब्दीमा सन्तान उत्पादन पूर्णतः सरकारी नियन्त्रणमा रहने कुराको कल्पना यस कथाले गरेको छ । सरकारको यस्तो कदमका पछाडि विशेष गरी महिला अधिकारकर्मीको दवाब रहेको रहस्योद्घाटन पनि कथामा गरिएको छ :

> बीसौं शताब्दीको अन्ततिर नै सरकारले यस विषयमा ठोस कदम उठाउनु परेको थियो- त्यस वखतका नारीहरूको समानाधिकारको प्रवल मागले गर्दा । गर्भादान एवम् प्रसूतिको वेदनाबाट मुक्त हुन तथा पुरुषवर्गको समकक्षमा उनीहरूले काम गर्न प्रस्ताव संसदमा राखी पास गराएका थिए । सरकारलाई कृत्रिम गर्भाधानका पद्धति विकास गरी सरकारी नियन्त्रणमा लिनुपरेको थियो । (पृ.२५)

कथाको उपर्युक्त अंशमा समान अधिकारलाई सङ्कुचित अर्थमा लिई प्राकृतिक गुण, अनुभूति र नैसर्गिक अधिकारलाई समानताको बाधकका रूपमा लिने महिला अधिकारवादीको चरित्र व्यक्त भएको छ । यस किसिमका निर्णय र त्यसको कार्यान्वयनको सिकार मायाको पुस्ताका नारीहरू भएका छन् । उनीहरूमा प्राकृतिक जीवन, मातृत्वको मोह, यौवनावस्थाका अनुभूति भोग्ने चाहना र पारिवारिक जीवनप्रतिको मोह छ तर पूर्वपुस्ताको स्वस्वीकृत परिवन्द र नैसर्गिक गुणलाई विज्ञानप्रविधिका नियन्त्रणमा सीमित राख्ने अदूरदर्शी निर्णयका कारण उनीहरू जैविक जीवनका नैसर्गिक अधिकारबाट वञ्चित भएका छन् । गर्भाशय निकाल्नका निम्ति स्वास्थ्य चेकजाँच गरी अस्पतालबाहिर निस्किएकी मायासँग भेट भएकी एलिजाले गर्भाशय निकाल्नुपूर्वका अनुभूतिहरू सुनाउँदै भन्छे :

> 'एक महिना अगाडि मात्र यो पार्कमा बसेर यो चन्द्रमा र ताराहरूलाई हेर्दा मेरो मनमा कता-कता एउटो मीठो काउकुति लाग्दथ्यो । शायद तिमीलाई आजकाल भएजस्तो हुन्छ ?' ....
> एलिजाले उसलाई बताई कि, कसरी उसले एउटा पूर्ण पुरुषको खोज गरेकी थिई । कि, कसरी उसको खोज असफल भएको थियो । र कसरी उसले मनमनै यो समाज, यसको बन्धन, पराधीनता र नियन्त्रणलाई अन्तस्करणदेखि सरापेकी थिई । उसले भनी कि प्रत्येक दिवसको असफल खोजपछि ऊ रातमा ईश्वरको पुकारा गर्थी र भन्थी कि उसलाई अर्को जुनीमा यस्तो देशमा जन्म दिए, जहाँ स्त्री स्त्री र पुरुष परुष बनेको होस् । (पृ.२७-२८)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

एलिजाको यो अनुभूति प्राकृतिक नै छ। उसमा नैसर्गिक अधिकारको भोग गर्न नपाउँदाको आक्रोश पनि देखिएको छ। विज्ञानको प्रगतिका नाममा मान्छेका नैसर्गिक अधिकारमाथिको प्रतिबन्द एलिजाले स्वीकार गरेकी छैन् तर सरकारी व्यवस्थाका अगाडि ऊ लाचार बनेकी छ। उसको अर्को जुनीमा प्राकृतिक जीवन प्राप्त होस् भन्ने याचनाले जीवनबोधलाई ध्वनित गरेको छ। उसको घृणा र याचना सङ्कीर्ण चिन्तनबाट निर्देशित भई प्राकृतिक गुणमा पनि यान्त्रिक समानता खोज्ने व्यवहारमाथिको व्यङ्ग्य हो। एलिजामा जस्तै मायामा पनि नियन्त्रित समाजव्यवस्थाप्रति आक्रोश देखापर्छ। आफ्नो शरीरबाट निकालिएको गर्भाशयमा प्रयोगशालीय प्रक्रियाबाट हुर्किरहेको बच्चा देख्दा उसमा कुनै मातृत्वको भाव जागृत हुँदैन। उक्त घटना उसलाई डकुमेन्ट्रीमा देखाउने कुनै प्रसूतिगृहको जस्तो लाग्छ। आफ्नो गर्भाशयमा कृत्रिम रूपमा हुर्किरहेको बच्चाको विवरण र भविष्यको जिम्मेवारी हेरेपश्चात् उसको मनमा जागेको भावलाई कथामा यसरी प्रस्तुत गरिएको छ– "उसलाई त्यस बखत आफू, आफ्नो समाज, समाजको इतिहास र आफूले देखेसम्मको इतिहासको भविष्य-सबउपर एउटा बुझ्किसक्ने गरी घिन लागिरहेथ्यो" (पृ.३०)। माया र एलिजाका माध्यमबाट कथाकारले विज्ञानको विकासले मानिसका प्राकृतिक अधिकारमाथि नियन्त्रण गरी मानव जीवनलाई यान्त्रिक बनाउने हो कि भन्ने चिन्ता व्यक्त गरेका छन्।

लामिछानेले 'माया नं ५६३' मा प्रस्तुत गरेको प्रयोगशालामा मानव सन्तान उत्पादनको चिन्तन सामान्यतः आजको समाजका लागि नौलो देखिँदैन किनभने कृत्रिम गर्भाधान आजको विश्वका लागि सामान्य प्रक्रिया वनिसकेको छ तथापि लामिछानेको यो कथा प्रकाशन हुँदासम्म यस प्रक्रियाले सफलता पाएको देखिँदैन। त्यसैले उनले यस कथाका माध्यमवाट नेपाली पाठकलाई कृत्रिम प्रक्रियाबाट पनि मानव सन्तान उत्पादन गर्न सकिन्छ भन्ने कुराको ज्ञानसम्प्रेषण गरेका छन् साथै विज्ञानको चरम विकास र त्यसको असावधानीपूर्वक प्रयोगका कारण मानवका प्रकृतिप्रदत्त गुण र अधिकारबाट मानव स्वयम् वञ्चित हुनसक्छ भन्ने चिन्तन पनि व्यक्त गरेका छन्।

पृथ्वीबाहिरको जीवन र सभ्यताको खोजी, यात्रा तथा सम्पर्कवारेको तार्किक परिकल्पना शङ्कर लामिछानेका कथामा रहेको अर्को अभिनवता हो। लामिछानेका 'पत्र-मित्र' र 'सेन्टौरीको यात्रा' शीर्षकका कथा यस्तै विषयमा केन्द्रित छन्। पृथ्वी जीवनको पर्याय हो तर अन्तिम सत्य भने होइन। त्यसैले ब्रह्माण्डका अन्य स्थानमा पनि पृथ्वीका जस्तो वा त्योभन्दा भिन्न प्रकृतिको जीवन र सभ्यताको हुनसक्ने सम्भावनामा अध्येताहरू विश्वास गर्छन्। लामिछाने पनि पृथ्वीबाहिर जीवनको अस्तित्व छ र भविष्यमा त्यस्ता सभ्यतासँग पृथ्वीवासीको सम्पर्क स्थापित हुनसक्छ भन्ने विचार व्यक्त गरेका छन्। 'पत्र-मित्र' शीर्षकको कथामा कथाकारले औरुगाई ग्रहको कल्पना गरी त्यहाँको समाजसँग पृथ्वीवासीको सम्पर्क स्थापित गरेका छन्। पत्रात्मक शैली रहेको यस कथामा पृथ्वी र औरुगाईको संरचना तथा जैविक तत्त्वमा भिन्नता रहेको कल्पना छ। पृथ्वीवासीले जस्तै अन्य स्थानका प्राणीले पनि प्रविधिको विकास गरी भिन्न स्थानमा जीवनको सम्भावना खोजी गरिरहेको तर्क यस कथामा देखिन्छ। औरुगाईको वैज्ञानिक स्कन्दरका तर्फबाट पृथ्वीवासी कुनै व्यक्तिका नाममा आएको पत्रमा त्यहाँको जीवनका बारेमा जानकारी गराउँदै कथामा भनिएको छ– "हो, यहाँको जलवायुको तिम्रो मापदण्डअनुसार निकै उष्ण छ, तापनि हाइड्रोकार्वन तत्त्वबाट बनेका प्राणी हामी होइनौँ, त्यसकारण ५०० डिग्री (फरेनहाइट) को जलवायु हाम्रा लागि आनन्ददायक नै छ" (लामिछाने, २०७५, पृ.१२५)। भिन्न वातावरण र जीवनका भिन्न संरचक तत्त्वबारेको यस कथनले पृथ्वीबाहिर जीवनको अस्तित्व भए पनि त्यो पृथ्वीको जलवायुमा अस्तित्वमा रहेको जीवनजस्तो नरहने भाव अभिव्यञ्जित भएको छ। जीवनका विशिष्टतालाई हेर्ने यो चिन्तन तार्किक संज्ञानमा आधारित रहेको छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

'पत्र-मित्र' कथाका अनुसार पृथ्वीवासीसँग सम्पर्क स्थापना गर्ने व्यक्ति त्यस ग्रहको वैज्ञानिक हो । उसले विज्ञानमा नयाँ प्रयोग गरी त्यहाँको जीवनलाई अस्तव्यस्त बनाएको आरोपमा जेलसजाय भोगिरहेको छ । जेल सजाय भोगिरहेको व्यक्तिले कसरी पृथ्वीवासीसँग सम्पर्क स्थापना गर्नसक्यो भन्ने सन्दर्भमा स्कन्दरले यस्तो स्पष्टीकरण दिएको छ :

> सत्य के भने, म एक वैज्ञानिक हुँ तथा अन्यान्य वैज्ञानिकसरह नै ब्रह्माण्डमा प्राणीहरूको बसोबास भएका ग्रह छन् भन्ने मलाई पनि विश्वास थियो । तसर्थ, आफ्ना फुर्सदका समयमा म सञ्चार प्रसाधनको प्रयोग गर्थें । ब्रह्माण्डका सञ्चार प्रक्रियाहरू बुझ्न मैले कैयन् जुक्ति निकालेको छु, तापनि सब स्पेस वेभ प्रक्रिया खोजी गरेपछि मेरो कार्य सारै सुविधाजनक भएको छ । यसै प्रक्रियाबाट अन्य कैयन् पत्रहरूका सँगसँगै तिम्रो पत्र पनि मैले आफूकहाँ प्रसारित गर्न सफल भएँ भनूँ । (पृ.१२७)

पृथ्वीका वैज्ञानिकहरूले जस्तै ब्रह्माण्डका अन्य ग्रहका वैज्ञानिकहरूले पनि आफ्नो ग्रहभन्दा बाहिरको जीवन र सभ्यताको खोजिगरिरहेको नवीन कल्पना यस अंशमा रहेको छ । अनेकौं प्रयासपछि पृथ्वीवासीसँगको सम्पर्क सफल भएको सन्दर्भले कुनै दिन यहाँका वैज्ञानिक र अन्य ग्रहका वैज्ञानिकहरूको प्रविधिगत संयोगले मानिसले अहिले कल्पना गरिरहेको अन्य ग्रहको सभ्यता यथार्थमा परिणत हुनसक्ने सम्भावना कथाकारले देखाएका छन् ।

'सेन्टौरीको यात्रा' मा सेन्टौरी ग्रहमा पृथ्वीको भन्दा कैयन् गुणा विकसित सभ्यता र प्रविधि रहेको कल्पना छ । सेन्टौरी पृथ्वीदेखि सबैभन्दा नजिकको तारामण्डल हो, जसको दूरी ४.२ सय प्रकाशवर्षभन्दा बढी छ । अहिलेको प्रविधिले त्यहाँको यात्रा सम्भव छैन तर वैज्ञानिकहरू त्यहाँ जीवनको सम्भावना रहेको मान्दछन् र त्यसको यात्राका निम्ति उनीहरू निरन्तर प्रयासरत रहको छ । कथाकार लामिछानेले सोही सम्भावनालाई आख्यानात्मक तहमा सम्भव बनाएका छन् । कथामा एकातर्फ सेन्टौरिक यात्रा गर्न पृथ्वीवासीलाई सयौं वर्ष लागेको कथा छ भने अर्कातर्फ सेन्टौरीवासीले केही घण्टामै पृथ्वीको यात्रा गर्नसक्ने रोचक कथा छ– 'यिनीहरूले भनेका होइनन् दश मिनेट मात्र भयो प्रस्थान गरेको भनी ?' 'हो । पृथ्वी र सेन्टौरीबिचको यात्रा यिनीहरू तीन घण्टामा गर्न सक्छन् ।' 'के रे ? हामीलाई त पाँच सय-' स्वतः चूप लागें म' (लामिछाने, २०२६, पृ.५६) । यस कथनअनुसार पृथ्वीका वैज्ञानिकहरूले जुन प्रविधि विकास गरेका छन् त्योभन्दा उन्नत प्रविधिको विकास अन्य ग्रहका वैज्ञानिकहरूले गरिसकेका हुन सक्छन् भन्ने देखिन्छ । सेन्टौरीमा बनेको यानमा फर्केका पृथ्वीका यात्रीलाई त्यो यानको प्रविधिका बारेमा सामान्य जानकारी नभएको भन्ने प्रसङ्गले पनि उक्त तथ्यलाई सम्पुष्ट गरेको छ । कथाकारका अनुसार सेन्टौरीको सभ्यता सत्ताइसौं शताब्दीको प्रविधिको युगमा छ तर पृथ्वीवासी बाइसौं शताब्दीमा, तसर्थ यो समयान्तरको प्राविधिक विकासको यानलाई पृथ्वीमा पुऱ्याउँदा त्यहाँको इतिहासको प्राकृतिक प्रगतिको सन्तुलनलाई बिगार्ने हो कि भन्ने सन्दर्भमा कथामा भनिएको छ– "गर्ने के सक्छौं र ? यसका मशीन नै बुझ्दैनौं हामी, यो विज्ञानको जानकारी नै के छ र हामीलाई ? जबसम्म चल्छ, हामी चलाउँला यसलाई !" (पृ.५६) भन्ने एक यात्रीको जवाफबाट पनि सेन्टौरीको प्रविधि पृथ्वीको भन्दा निकै विकसित हुनसक्ने परिकल्पना कथामा देखिन्छ । कथामा आयोजना गरिएको विकासको समयान्तरले दुई ग्रहको प्रविधिगत विशिष्टताको कल्पनालाई तार्किक आधार प्रदान गरेको छ ।

नितान्त भिन्न सभ्यता भएका यी दुई समाजका बिचमा कसरी सम्पर्क स्थापित हुनसक्यो, यिनीहरूले एक अर्कोको भाषा कसरी बुझे भन्ने कुरालाई पृथ्वीका यात्रीलाई सेन्टौरीमा स्वागत गर्ने पात्र क्यासलहैटका माध्यमबाट यसरी प्रस्तुत गरिएको छ :

> 'अँ सेन्टौरीका चार ग्रहमा अब म तिमीहरूको स्वागत गर्छु । मेरो स्वयंको यो ठूलो ऐतिहासिक क्षण हो । बाल्यावस्थादेखि नै मलाई विशेष शिक्षा दीक्षा दिएइको तिमीहरूको गाइड बनाउने

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

ध्येयले । र मलाई हर्ष छ मध्यकालीन अमेरिकी भाषा एवं संस्कृतबारेको मेरो गहन अध्ययन तिमीहरूको निमित्त उपयोगी सिद्ध हुने अवसर बल्ल आयो ।' (पृ.५७)

सञ्चार सम्बन्धका बारेको उपर्युक्त कथांशको जानकारी विश्वसनीय छ। पृथ्वीमा भिन्नभिन्न भाषा बोल्ने देशका बासिन्दाले जसरी अर्को देशको भाषा तथा संस्कृति बुझ्न र सिक्नका निम्ति तालिम, प्रशिक्षण तथा शिक्षा हासिल गर्छन् त्यसै गरी एक ग्रहका बासिन्दाले अर्को ग्रहका बासिन्दाको भाषा र संस्कृति पनि त्यस्तै प्रक्रियाबाट सिकेको कुरा तर्कसङ्गत नै छ तथापि सम्पर्क नै नभएको ग्रहको भाषा र संस्कृतिबारे कुन श्रोताबाट कसरी क्यासलहैट सामग्री प्राप्त गऱ्यो भन्ने जिज्ञासालाई भने कथाले शमन गर्न सकेको छैन ।

कथाकार शङ्कर लामिछानेले विज्ञानकथाका माध्यमबाट चिकित्साविज्ञान, प्रयोगशालीय प्रविधि, अन्य ग्रहको यात्रा, पृथ्वीबाहिरको सभ्यता र जीवनबारेका सम्भावना, प्राविधिक विकासबारेका धारणाहरू प्रस्तुत गरेका छन् । यीमध्ये कृत्रिम गर्भाधानद्वारा सन्तान उत्पादन वर्तमान समाजमा सामान्य विषय बने पनि मस्तिष्क प्रत्यारोपण तथा पृथ्वीबाहिरको सभ्यता र जीवन, यहाँको यात्रा र सम्पर्क समकालीन विश्वका लागि काल्पनिक रहस्य भए पनि वैज्ञानिक खोजका लागि सम्भावनाका खुल्ला क्षेत्र नै हुन् । त्यसैले कथामा अभिव्यञ्जित ती विषयहरू तत्कालीन युगसन्दर्भमा नवीन छन् ।

निष्कर्ष

विज्ञानआख्यानमा अभिनवताको अवधारणालाई डार्को सुभिनले मूर्त रूप दिएका हुन्। अभिनवताले समकालीन ज्ञानलाई भङ्ग नगरी वैज्ञानिक र तार्किक रूपमा नयाँ ज्ञान, क्षेत्र वा विचारलाई सिर्जनात्मक रूपमा प्रस्तुत गर्छ । शङ्कर लामिछानेले विज्ञानकथाका माध्यमबाट अभिनव सन्दर्भहरू प्रस्तुत गरेका छन् । उनका 'ऊ कसको हो ?' र 'माया नं. ६५३' मा भविष्यमा चिकित्सा विज्ञानका क्षेत्रमा विकसित हुने नवीन पक्षलाई देखाइएको छ भने 'पत्र-मित्र' र 'सेन्टौरीको यात्रा' मा अन्य ग्रहमा उन्नत सभ्यताका सम्भावना र त्यस्ता सभ्यतासँग पृथ्वीवासीको सम्पर्क तथा प्रविधिको सम्भावनाबारेका परिकल्पना छ । उनका कथामा रहेको अभिनवताले सम्भावना र समस्या दुवैलाई अभिव्यक्त गरेको छ । महिला र पुरुषको समानअधिकारका लागि सरकारले अपनाउने कृत्रिम सन्तान उत्पादनको सम्भावनाले महिला स्वयम् नैसर्गिक अधिकारबाट वञ्चित हुनुपर्ने अवस्था सिर्जना गरेको छ भने मस्तिष्क प्रत्यारोपणको सफलताले सामाजिक सांस्कृतिक पहिचानको सङ्कंट उत्पन्न गरेको छ । त्यस्तै भिन्नभिन्न जलवायुमा विकसित प्राणीबिचको सम्बन्ध, सुदूर क्षेत्रमा रहेका ग्रहविचको यात्रा यी सबै कुरामा सम्भावना र समस्या दुवै रहेका छन् । लामिछानेका कथामा अभिव्यक्त अभिनव पक्षहरू मानवीय व्यवहारसँग सम्बद्ध र तार्किक स्तरमा परीक्षणीय तथा पुष्टि हुने चरित्रका छन् । तुलनात्मक रूपमा हेर्दा अभिनवताका दृष्टिले लामिछानेका उपुर्यक्त चार कथामध्ये विज्ञानप्रविधिका सम्भावना र सन्त्रासलाई अभिव्यञ्जित गर्ने 'माया न ५६३' उत्कृष्ट छ । विश्वपरिवेशमा लामिछानेका कथामा प्रस्तुत चिन्तन त्यति गहकिलो नदेखिए पनि कथारचना भएको तत्कालीन नेपाली समाजको शैक्षिक तथा सांस्कृतिक चेतनाका युगसन्दर्भमा भने यी कथामा प्रस्तुत भएका चिन्तनले नवीन ज्ञान सम्प्रेषण गरेको छ । त्यो नवीन ज्ञान कठोर नभई आख्यानात्मक संसारमा आधारित हुनाले बौद्धिक पाठकले लामिछानेका विज्ञानकथाबाट सोही स्तरको मनोरञ्जन प्राप्त गर्न सक्छन् । यो अभिनवता र कथासौन्दर्यका दृष्टिले लामिछानेका विज्ञानकथाको महत्तम प्राप्ति हो ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

एटम, नेत्र (२०६७). *नेपाली डायस्पोरा र अन्य समालोचना.* एकता बुक्स डिस्टिब्युटर्स प्रा.लि. ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

कुँवर, उत्तम. (२०५०). *स्रष्टा र साहित्य* (चौथो संस्क.). साझा प्रकाशन ।
छेत्री, शरद. (सन् १९८०). *केही रेखाङ्कन-केही समालोचना.* श्याम ब्रदर्श प्रकाशन ।
नोडलमान, पेरी. (सन् १९८१). "द कग्नेटिभ एस्ट्रान्जमेन्ट अफ डार्को सुभिन". *चिल्ड्रेन्स लिटरेचर एसोसियन क्वाटर्ली.* ५(४), पृ.२४-२७. DOI: 10.1353/chq.0.1851.
पोखरेल, सुनिल. (सम्पा.) (२०७०). *नेपाली विज्ञानकथासङ्ग्रह* (दोस्रो संस्क.). साझा प्रकाशन ।
फ्रिडमन, कार्ल (सन् २०००). *क्रिटिकल थियरी एन्ड साइन्स फिक्सन.* विस्लियन युनिभर्सिटी प्रेस ।
फ्रेडरिक, जेम्सन्. (सन् २००५). *आर्कियोलजी अफ द फ्युचर : द डिजायर कल्ड युटोपिया एन्ड अदर साइन्स फिक्सन.* भेर्सो ।
रिमाल, बासु.(२०२७). "गौँथलीको गुँड : एक दृष्टि". *मधुपर्क.* ३(६), पृ.७४-८५ ।
रोने, स्तवान सिसेरी. (सन् २००८). *द सेभेन ब्युटी अफ साइन्स फिक्सन.* विस्लियन युनिभर्सिटी प्रेस ।
लामिछाने, शङ्कर. (सन् २००४). *गौँथलीको गुँड* (तेस्रो संस्क.). पैरवी बुक्स एन्ड स्टेसनरी सेन्टर ।
लामिछाने, शङ्कर. (२०२६). "सेन्टौरीको यात्रा". *मधुपर्क.* २ (८), पृ.११-१७, ५५-६५ ।
लामिछाने, शङ्कर. (२०७५). *लामिछानेका निबन्ध.* शिव रेग्मी (सम्पा.). मञ्जरी पब्लिकेसन ।
श्रेष्ठ, दयाराम. (२०७०). *नेपाली कथा र कथाकार.* नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
सायमी, प्रकाश. (सन् २००४). "भावकीय : तेस्रो संस्करणका बारेमा". *गौँथलीको गुँड.* शङ्कर लामिछाने (लेखक). पैरवी बुक्स एन्ड स्टेसनरी सेन्टर, भूमिका पृष्ठ ।
सुभिन, डार्को. (सन् १९७९). *मेटामोर्फोसिस अफ साइन्स फिक्सन : अन द पोइटिक्स एन्ड हिस्ट्री अफ अ लिटरेरी जेन्रे.* एल युनिभर्सिटी प्रेस ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

इष्टसिद्धि सिद्धान्त

डा. षडानन्द पौड्याल*

लेखसार

प्रस्तुत लेखमा पूर्वीय दर्शनमा आधारित इष्टसिद्धि सिद्धान्तको निरूपण गरिएको छ। महत्तत्त्वबाट यात्रा आरम्भ गर्ने र समग्र चराचर जगत्को सिर्जनाको कारण हुने सन्दर्भ इष्टसिद्धि सिद्धान्तमा निहित छ। प्रकृतिमा विकृति नभएसम्म इष्टसिद्धि हुन नसक्ने मूल प्रयोजन नै यस सिद्धान्तको आन्तरिक मर्म हो। जीवन र व्यवहारमा अनिष्टबाट इष्टतर्फ सङ्केत गर्नु यस सिद्धान्तको मुख्य उद्देश्य र प्रयोजन हो। समग्र मानवसमाजमा विद्यमान रहेको वस्तुसत्य सिर्जनाका पछाडि यो सिद्धान्त कारण बनेको हुन्छ। जीवनजगत्को निर्माणमा अहम् भूमिका राख्ने इष्टसिद्धि सिद्धान्त पहिचान गर्दा जीवन र व्यवहारलाई विश्लेषण गर्ने आधारस्तम्भ पहिल्याउन सकिन्छ। अन्ततः सिर्जनाको पछाडि रहेका कारण पहिल्याउने दृष्टिले इष्टसिद्धि सिद्धान्त व्यावहारिक प्रयोगमा रहेको पाइन्छ। जीवनको प्रारम्भ भएको अध्ययनका दृष्टिले पूर्वीय तथा पश्चिमी परम्पराका मानक समान छन् र अनिष्टबाट इष्टतर्फ सङ्केत गर्छन्। इष्टसिद्धिलाई ध्यानमा राखी समग्र चराचर जगत्को निर्माणमा कारण बनेको प्राकृत र विकृत रूपको खोजी गरी तत्त्वमा विकृति जन्मिँदा जीवनको थालनी भएको पुष्टि गर्छन्। यसैले समस्त ब्रह्माण्डको सिर्जना हुने कारणदेखि समाज र व्यवहारमा प्रयुक्त मान्यतालाई यस सिद्धान्तमा विश्लेषण गर्ने सैद्धान्तिक आधार पहिचान गरिएको छ। अनिष्टका कारणबाट इष्टसिद्धि हुने मान्यताको स्थापना प्राचीन यद्वा वैदिक कालदेखि लोकव्यवहारमा प्रचलनमा रहेको हुनाले यसकै परिधिबाट इष्टसिद्धि सिद्धान्त पहिचान गर्ने अभीष्ट राखिएको छ।

शब्दकुञ्जी

अनिष्ट, इष्ट, इष्टसिद्धि, जीव र लोकव्यवहार।

विषयपरिचय

अनिष्ट र इष्ट विशेषण अर्थ दिने तत्सम शब्द हुन्। जीवन र व्यावहारिक विशेषता बुझाउने अर्थमा प्रयोग हुने दुवै शब्दले काम, व्यवहार, जीवनको यथार्थ पहिचान गर्न पराश्रित भई आफ्नो अर्थ दिन्छन्। अनिष्ट र इष्ट शब्द अर्थ ध्वनित गर्ने दृष्टिले आफैँमा भिन्न शब्द हुन्। यिनमा

---

* सहप्राध्यापक, सरस्वती बहुमुखी क्याम्पस, काठमाडौँ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

विद्यमान रहेको आपसी सम्बन्धले गर्दा अनिष्टबाट इष्टसिद्धि हुने मान्यता र व्यवहार प्रकट हुन्छ। अनिष्ट शब्दले खराब अर्थ वहन गर्छ भने इष्ट शब्दले मनले चाहेको पूरा हुने जनाउँछ। यी दुई शब्द आपसमा सम्बन्धित हुन्छन् र खराबबाट असल हुने मान्यता स्थापना गर्छन्। प्रस्तुत लेखमा इष्टसिद्धि सिद्धान्तको सैद्धान्तिक स्वरूप केकस्तो छ र त्यसलाई लोकले कसरी अवलम्बन गर्दै आएको छ भन्ने मूल प्रश्नको व्याख्या-विश्लेषण गरिएको छ। यस क्रममा इष्टसिद्धिको दार्शनिक आधार प्रस्तुत गर्दै लोकसमाजका विविध विषयक्षेत्रमा यसको प्रयोगको विमर्श गरिएको छ। यसरी इष्टसिद्धि सिद्धान्तको दार्शनिक आधारको खोजी गर्नु तथा लोकव्यवहारका अनेक आयाममा त्यसका प्रचलनको विमर्श गर्नु नै यस लेखको मुख्य विषयक्षेत्र हो।

इष्टसिद्धि सिद्धान्तको शास्त्रीय व्याख्या गरिएका भए पनि नेपाली भाषामा समाजका विविध पक्षका साथै बहुविध विषयक्षेत्रमा यसलाई अन्वय गर्ने तथा विशेषतः कलासाहित्यका सम्बन्धमा इष्टसिद्धि सिद्धान्तको विमर्श गर्ने कार्य भएको देखिँदैन। लोकले आफ्नो संस्कृति बनाइसकेको इष्टसिद्धि सिद्धान्तलाई ज्ञानविज्ञानका अनेक पक्षसँग जोडेर हेर्नुपर्ने आवश्यकता भएकाले यस लेखको औचित्य र महत्त्व स्पष्ट हुन्छ। कुन पक्ष शुभ हुन्छ र कुन अशुभ हुन्छ भन्ने कुरा मानवसभ्यताको आरम्भदेखि नै मानवीय चिन्तनको मुख्य विषय बनेको छ। इष्टसिद्धि गरेर आनन्दपूर्वक जीवनयापन गर्ने अभिप्सायुक्त मानवसमाजलाई यसले सैद्धान्तिक ज्ञानका साथै व्यावहारिक दृष्टिसमेत प्रदान गर्ने भएकाले यस लेखले सामाजिक उपयोगिता र अपेक्षित हितलाई प्रवर्धन गर्ने अपेक्षा राखिएको छ।

अध्ययनको विधि

प्रस्तुत लेखमा पुस्तकालयीय अध्ययन प्रक्रियाबाट सामाग्री सङ्कलन गरी इष्टसिद्धि सिद्धान्त पहिचान गरिएको छ। पूर्वीय दार्शनिक चेतना अभिव्यक्त गर्ने ग्रन्थहरूको अध्ययनबाट इष्टसिद्धि सिद्धान्तको दार्शनिक पक्ष निरूपण गरिएको छ। कलासाहित्य एवम् जीवन र व्यवहारलाई विश्लेषण गर्ने सैद्धान्तिक पर्याधारले दिशानिर्देश गरेका आधार ग्रहण गरिएको छ। तसर्थ यो लेख सैद्धान्तिक तथा दार्शनिक व्याख्यासँग सम्बद्ध रहेको छ। यस्तो व्याख्याका लागि शास्त्रसम्मत र लोकव्यवहारसम्मत उदाहरणहरू पनि दिइएको छ। प्रस्तुत लेखमा मुख्यतः वर्णनात्मक तथा व्याख्यात्मक विधिको अवलम्बन गरिएको छ।

दार्शनिक चेतना

इष्टसिद्धि सिद्धान्त समग्र चराचर जगत्को निर्माणमा कारण हुने अभिमतका साथ सामाजिक व्यवहार र जीवनमा जोडिएको छ। प्रकृतिमा विकृति नभएसम्म सिर्जनाको कारण बन्दैन। सिर्जनाका लागि प्राकृतिक स्वरूपमा विकृत हुनु अनिवार्य हुन्छ। प्राकृत स्वरूपमा विकृत हुनु आफैँमा अनिष्ट हुन्छ। अनिष्ट नभएसम्म इष्टसिद्धि नहुने हुनाले जीवको उत्पादन प्रक्रियाको व्यवहारमा यो सिद्धान्त प्रयुक्त हुन्छ। यो सिद्धान्त दार्शनिक चेतना, मान्यता र सामाजिक व्यवहारका आधारमा व्याख्येय बनेको छ। अनिष्ट शब्दले खराब, नराम्रो, हानि, क्षति, घाटा, अपमान, मृत्यु, प्राकृतिक प्रकोप, दैवी विपत्ति, मन नपरेको, अभागी, यज्ञद्वारा हेला गरिएको, अशुभ आदि अर्थ दिन्छ (पाण्डेय, २०७३, पृ.५५)। खराब, अशुभ हुने अर्थ वहन गर्ने अनिष्ट शब्दले यस प्रकारको अवस्था मानिसको जीवनमा आइलाग्ने व्यवहारसमेतलाई सङ्केत गर्दछ। हानि, खराब, मृत्यु, नचाहेको, नचिताएको, मन नपरेको, अभीष्ट नभएको, खराब, अहितकर, अशुभजस्ता जीवका लागि असह्य हुने यावत् घटनाको अपेक्षा गर्ने अनिष्ट शब्द प्रकारान्तरले सामाजिक व्यवहारमा विभिन्न अर्थसँग जोडिएको छ (उप्रेतीसमेत, २०७५, पृ.३४)। अनिष्ट शब्दले सङ्केत गर्ने अनेक अर्थमध्ये अनिष्टबाट

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

इष्टसिद्धि हुने अर्थ पनि एक हो। यसलाई खराबबाट असल हुने अर्थमा लिइएको हुन्छ। इष्ट शब्द असल, शुभ, वाञ्छित, इच्छित, कामना आदि अर्थसँग सम्बन्धित छ। यस शब्दले मानिसले चाहेको, रुचाएको, इच्छाएको, आकाङ्क्षा राखेको, चाहना राखेको, विचार बनाएको, इच्छा गरिएको, आदि अनेकन् काम पूरा हुने मान्यता राख्छ। व्यक्तिले जुन प्रकारको चाहना राखेको हो, त्यसको पूर्ति हुने अर्थ इष्ट शब्दबाट निष्पन्न हुन्छ (उप्रेती, २०७५, पृ.१२०)। सिद्धि नाम शब्दले योग वा तपस्याद्वारा प्राप्त हुने अलौकिक शक्ति, योगसाधनाद्वारा प्राप्त गरिने आठ प्रकारका सिद्धि (अणिमा, महिमा, गरिमा, लघिमा, प्राप्ति, प्राकाम्य, ईशित्व र वशित्व), मुक्ति, निर्वाण, आँटेको काम पूरा भएको स्थिति, सफलता, यज्ञ, दान, अनुष्ठान, आदिको निर्विघ्न समाप्ति, कार्यपूर्णता, निपुणता, सिपालुपन, गणेशका दुई श्रीमतीमध्ये कान्छी श्रीमती सिद्धिसमेतलाई जनाउँछ। (पाण्डेय, २०७३, पृ.१५७१)

इष्ट विशेषण शब्द र सिद्धि स्त्रीलिङ्गी शब्दको योगमा इष्टसिद्धि शब्दको निर्माण हुन्छ। इष्टसिद्धि शब्द रोजेको, खोजेको र मनले चाहेको पूरा हुने अर्थसँग सम्बन्धित छ। मनले कामना गरेको प्राप्ति हुने अर्थ वहन गर्ने यो शब्द अनिष्टका साथ अभिव्यक्त हुँदा खराबबाट असल हुने तात्पर्य अर्थसँग सम्बन्धित हुन्छ। यस शब्दले सुरेश्वराचार्य या मण्डनमिश्रकृत शाङ्करमतको समर्थन र अविमुक्तात्माद्वारा रचित शब्दाद्वैतमतको समर्थक ग्रन्थलाई समेत बुझाउँछ (पाण्डेय, २०७३, पृ.२११)। पूर्वीय दर्शनमा स्थापित मान्यताका अतिरिक्ति इष्टसिद्धि शब्दले मनमा विद्यमान रहेको चाहना पूरा गराउने अभिमत राख्छ।

जीवनमा अनेक चाहना हुन्छन्। तिनको परिपूर्ति गर्ने इच्छा हरेक प्राणीमा रहेको हुन्छ। मनले चाहेको पूरा गर्ने उपक्रममा लाग्दा समस्याको समाधान सहज अवस्थामा भएको हुँदैन। त्यसमा उत्पन्न हुने अनेक बाधाव्यवधानबाट प्राणीले पार पाएको हुन्छ। समस्याबाट निकास पहिल्याएको अवस्था इष्टसिद्धिसँग जोडिएको हुन्छ। यसलाई सामाजिक जीवन र व्यवहारमा शाङ्करमत र शब्दाद्वैतमत (पाण्डेय, २०७३, पृ.२११) मानिएको छ। जुन समयमा व्यक्तिका अनेक चाहनाको पूर्ति हुने अवस्था आएको हुन्छ, त्यस चरण वा क्षणमा इष्टसिद्धि हुन्छ। यसर्थ चाहेको, इच्छा गरेको, चाहना राखेको, रोजेको, वाञ्छित, शुभकर्म हुने अर्थ इष्टिसिद्धि शब्दबाट निष्पन्न हुन्छ।

साङ्ख्यदर्शनमा जगत्को उत्पत्तिको कारण मानिएको प्राकृत रूप महत्तत्त्वमा विकृत हुँदा सृष्टिको प्रारम्भ हुन्छ। सर्वप्रथम महत्तत्त्व विकृत भएर क्रियाशक्तिपरक तामस अहङ्कार हुन्छ। वैकारिक, तैजस र तामस अहङ्कारबाट मन, इन्द्रिय र पञ्चमहाभूतको उत्पत्ति हुन्छ। पञ्चमहाभूत (पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश), पञ्चतन्मात्रा (रस, रूप, गन्ध, स्पर्श, शब्द), पाँच कर्मेन्द्रिय (हात, गोडा, मुख, गुदद्वार, मूत्रेन्द्रिय), पाँच ज्ञानेन्द्रिय (कान, छाला, आँखा, जिब्रो, नाक), अन्तस्करण (मन, वुद्धि, चित्त, अहङ्कार) मुख्य चौबिस तत्त्व र कालसमेत गरी पच्चिस तत्त्व मूलप्रकृति मानिएका हुन्छन् (*श्रीमद्भागवत् महापुराण,* २०६७, पृ.२८७)। विवेचनामा समावेश गरिएका पच्चिस तत्त्व आफ्नो सङ्कल्प, निश्चय, चिन्ता अनि अभिमानजस्ता चार प्रकारका वृत्तिबाट लक्षित हुन्छन्। यिनमा क्रमशः विकार उत्पन्न हुँदा बनेको सत्त्व, रज र तमको योगबाट निर्मित विकृत रूप तत्त्व (भट्ट, सन् १९७७, पृ.१४१) पनि आफैँमा प्रकृति बनेको हुन्छ। लयका समयमा सबै तत्त्व आपसमा विलीन हुँदै जान्छन्। अन्ततः सबै तत्त्व तेजमा मिल्ने र त्यसको प्रतिनिधित्व अलौकिक शक्तिमा निर्भर रहन्छ। समग्र तत्त्वको विकारबाट निष्पन्न भएको गुणबाट सृष्टिको प्रारम्भ हुन्छ। ईश्वरीय चेतनाका दृष्टिले समग्र तत्त्व तेजरूप ईश्वरमा विलीन हुन्छन्। सिर्जना हुने प्रयोजनका लागि प्रथम परार्द्धमा त्यसको प्रभाव पर्छ (*श्रीमद्भागवत् महापुराण,* २०६७ पृ.६१२)। प्राकृतिक रूपतत्त्वमा विकृति हुँदा सृष्टिक्रम थालनी हुन्छ। प्राकृतिक स्वरूप भएका तत्त्वहरूमा विकृत रूप तयार हुँदा अनिष्ट हुन्छ र अनिष्टबाट उत्पन्न भएको विकारका कारण नवीन सिर्जना प्रारम्भ हुन्छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

क्रमशः समग्र चराचर जगत्‌को सिर्जनापछि जीव उत्पन्न हुन्छ । यसैले प्राचीन ग्रिसेली दर्शन ईश्वरीय सत्ता नै यथार्थ हो भन्ने मान्यतामा अडिएको थियो । ईश्वरीय सत्ताबाट जीवनको प्रारम्भ भएको मान्यता स्वीकार गर्दा पानीमा प्रकट भएको जीव प्राणीको जीवनारम्भको पहिलो आधार बनेको थियो । विज्ञानसम्मत अध्ययनमा पनि एक कोषीय जीव पानीमा नै प्रकट भएको स्वीकार गरिएको छ (नगेन्द्र, सन् १९८१, पृ.१४०) । वस्तुसत्यप्रति समर्थन जनाउने दृष्टिले स्थापित मान्यताबाट जीवको थालनी भएको आधार हरेक मान्यतामा रहेको हुनाले तत्त्वको विकृत रूपबाट जीवनको थालनी भएको स्वीकार गर्नु यस सिद्धान्तको दार्शनिक आधार हो । पूर्वीय मान्यताका दृष्टिले अलौकिक शक्तिमा गूढ रूपमा अन्तर्निहित रहेको महत्तत्त्वमा विकार उत्पन्न हुँदा सत्त्व, रज र तम तीन तत्त्वको निर्माण भयो । यसमा पनि विकार उत्पन्न भएपछि जीवको प्रारम्भ भयो । यसलाई मत्स्य, कूर्म, वराह आदि नामबाट अर्थ्याउन थालियो (*श्रीमद्‌भागवत् महापुराण*, २०६७, पृ.१४५-१५२) । यसर्थ जगत् र जीवको प्रारम्भ तत्त्वमा विकार उत्पन्न हुँदा मात्र सम्भव भएको हुनाले तत्त्वमा विकार उत्पन्न हुनु भनेको अनिष्ट हो । त्यसबाट जीवको प्रारम्भ हुनु इष्टसिद्धि सिद्धान्तको दार्शनिक चेतना हो ।

पूर्वीय एकात्मवादी दर्शनले प्रकृतिलाई मान्दछ भने साङ्ख्यदर्शनले प्रकृतिलाई सत्यरूपा मान्छ । वस्तुजगत्‌सित सम्बन्ध राख्ने आत्माका ठाउँमा पुरुषलाई लिन्छ । यस विषयलाई ईश्वर कृष्णन्‌ले ज्ञ, अव्यक्त र व्यक्त प्रकृति गरी तीन प्रकारले विश्लेषण र विवेचन गरेका छन् (नगेन्द्र, सन् १९८१, पृ.१४०) । प्राकृतिक स्वरूपको पहिचान गर्ने हेतुले ज्ञ, अव्यक्त र व्यक्त तीन प्रकारको सत्य समग्र सिर्जनामा खोजी गरिएको हुन्छ । यसले अनिष्टबाट इष्टसिद्धि हुने आधार पहिल्याउने काम गर्दछ । पदार्थमा गन्धयुक्त विशेष गुण अन्तर्निहित रहन्छ । मानिसलाई कुनै गुणको रूप, रस, स्पर्श, गन्ध र शब्द अवगत हुन्छ भने कुनै गुणको ज्ञान हुँदैन । मानिसलाई ज्ञान भए पनि नभए पनि पदार्थमा विद्यमान रहेको गुण हराउन सक्दैन । यसर्थ हरेक पदार्थमा स्वतन्त्र गुण अवश्य विद्यमान हुन्छ । ज्ञानका कारणबाट वस्तुको गुण प्रभावित हुँदैन, वस्तुको गुणलाई प्रत्यक्षतः ज्ञान गरिन्छ (निगम, सन् २०००, पृ.१०७-१०९) । तत्त्वमा विकार उत्पन्न हुँदा जीवनको थालनी हुने भएकाले त्यसमा विद्यमान रहेको गुणका कारण अनिष्टबाट इष्टसिद्धि हुने दार्शनिक आधार बन्छ ।

हरेक प्राणीको जन्मने प्रक्रियालाई समग्रमा अनिष्ट मानिएको हुन्छ । अनिष्ट नभएसम्म अण्डज, स्वेदज, उद्‌भिद् र जरायुजजस्ता चार पद्धतिबाट प्राणीको जन्म सम्भव छैन । सन्तान उत्पादनको समयसम्म स्त्रीलिङ्गीको जीवन सङ्कटमा रहेको हुन्छ । विकार उत्पन्न भई त्यसको परिणति नहुने समयसम्मलाई सङ्कट मानिएको हुन्छ । सालनाल भिन्न नहुँदासम्म विद्यमान रहने सङ्कट आफैँमा अनिष्टकारक रहन्छ । सन्तान उत्पादन गर्ने काम इष्टसिद्धि मानिन्छ तर उत्पादन गर्ने कामको सन्दर्भलाई अनिष्ट मानिएको हुन्छ । अनिष्ट शब्दले जल, थल र नभमा जीवन बिताउने हरेक प्राणीको सन्तान उत्पादन गर्ने अवस्थाविशेषलाई जनाएको हुन्छ । जुन समयसम्म आमा र बच्चाको शरीर अलग हुँदैन, त्यस क्षणसम्म अनिष्ट रहन्छ । सन्तान वा अन्डा उत्पन्न भएपछि प्राणीले गर्ने सन्तुष्टि इष्टसिद्धि मानिएको हुन्छ । प्राणीले जीवनमा जुन वस्तुको चाहना गरेको थियो, त्यसको पूर्ण प्राप्ति भएको अवस्था यसमा रहन्छ । यस दृष्टिले अनिष्ट नभएसम्म इष्टसिद्धि हुन सक्दैन (लुइटेल, २०६९, पृ.६) । व्यावहारिक जीवनका दृष्टिले बोध गर्ने हो भने घर, गोठ, तवेला, खोर, गुँड, माटो, पानी, रुख, झाडी, बालुवा, आकाश आदिमा जीवन बिताउने हरेक प्राणीका स्वभाव र आवश्यकताअनुसार स्त्रीलिङ्गीहरू दुई जिउका भएको समयलाई द्योतन गर्छ । स्त्रीजाति गर्भवती भएको अवस्था जनाउने हुँदा मानिसका लागि नारी दुई जिउकी हुनु एक प्रकारको अनिष्ट हो । गर्भाधानको समयदेखि आमा र बच्चाको शरीर अलग नभएसम्मको अवस्था वा सन्तान जन्मिने प्रक्रिया पूरा नभएसम्म अनिष्ट जनाउने क्षण हुन्छ । सामान्य रूपमा न्यूनतम गर्भमास पूरा भएपछि आमाका गर्भबाट भ्रूण बाहिर निस्कने अवस्था वा प्रसूति नभएसम्म स्त्रीजातिको जीवन सङ्कटमा रहेको हुन्छ,

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

(पाण्डेय, २०७३, पृ.४३१)। यसलाई अरिष्टशय्या मानिएको हुन्छ। अण्डज प्राणी अन्डाबाट बाहिर निस्कने अवस्था वा अन्डाको रूपमा प्रकट भई जीवनधारण नगर्दासम्मको अवस्था अनिष्ट मानिएको हुन्छ। स्वेदज, उद्भिद्को पनि यही प्रक्रिया भएको *मत्स्यपुराण* र *स्कन्दपुराण*मा उल्लेख छ। यसर्थ गर्भावस्थादेखि सन्तान उत्पन्न नभएसम्मको अवस्था अनिष्ट हुने चेतनासँग जोडिएको हुन्छ। अनिष्ट भएका कारण र त्यसको प्राप्तिपछिको अवस्था भनेको इष्टसिद्धि हुन्छ।

अनिष्ट शब्द प्राकृतिक वा दैवी विपत्तिबाट प्राणीको जीवन अन्त्य हुने दार्शनिक चेतनासँग जोडिएको छ। जीवनको अन्त्य हुने क्षण आउनु आफैँमा अनिष्ट हो। कुनै आपद्विपद्बाट जीवनको अन्त्य हुँदा अनिष्ट भएको मानिन्छ। यसबाट सिर्जना भएको समस्या पनि आफैँमा अनिष्ट मानिएको हुन्छ। यसको अन्तिम परिणति भनेको प्राणीको मृत्यु हुन्छ। मृत्यु नित्य छ तर मृत्युको समयसीमा बोध हुँदैन। उमेर नपुग्दै वा कुनै अकल्पनीय घटनाबाट प्राणीको अवसान भएको समय विशेषतः अनिष्ट जनाउने दृष्टिले अर्थिएको हुन्छ। गतिशील समयको जुनसुकै क्षणमा पनि प्राणीले मृत्यु उपहार पाउन सक्छ। प्राणीको मृत्यु हुने क्षण अनिष्ट हो। प्राणीको मृत्यु हुने अवस्था बोध गराउने अर्थ अनिष्ट शब्दबाट निष्पन्न हुन्छ। कुनै पनि जीवनको अन्त्य भनेको पुनर्जन्ममा विश्वास गर्ने हेतुले अर्को स्वरूपमा परिवर्तन हुने कारण बनेको हुन्छ। दासीपुत्र नारदले इष्टसिद्धिका लागि आमाको र आफ्नो मृत्यु रोजेका थिए। दासीपुत्र नारद पनि मृत्युपछि ब्रह्माजीका मानसपुत्र बने र ऋषिको स्थान पाए (*श्रीमद्भागवत् महापुराण,* २०६७, पृ.६३-६४)। यसर्थ नयाँ जीवन प्राप्त गर्न अगिल्लो जीवनको अन्त्य अनिवार्य हुने र नयाँ पात पलाउन पुराना पात झर्नु अनिवार्य हुने मान्यताभित्र यो सिद्धान्तको दार्शनिक चेतना निहित छ।

हरेक प्राणीमा निरन्तर समस्या सिर्जना भएको हुन्छ। जीवन चलायमान गराउन विशेष समस्या परेको समय जनाउन अनिष्ट शब्द प्रयोग गरिएको हुन्छ। अनिष्ट शब्दले हानि, नरुचाएको, नचाहेको आदि समस्यालाई जनाएको हुन्छ। यस प्रकारको समस्या भनेको जुनसुकै र जस्तोसुकै अवस्थामा पनि आइलाग्न सक्छ। प्राणीको जीवनको हरेक मोडमा देखिने सङ्कटतर्फ अनिष्ट शब्दको अर्थ जोडिन्छ। यस दृष्टिले अनिष्ट शब्दको अर्थ उत्पादन, समस्या र मृत्यु हुन्छ। येसुकी आमा विवाहपूर्व गर्भवती भएकी हुनाले उनको गर्भलाई नष्ट गर्ने वा उनको हत्या गर्ने योजना बनेको थियो (टाम्पससमेत, सन् २०१२, पृ.१८८६-१८८७)। समग्रमा दैवी, प्राकृतिक र व्यावहारिक रूपमा आइलाग्ने समग्र असहज परिस्थितिलाई बोध गराउने शब्द अनिष्ट हो। प्राणीका लागि खराब हुने अर्थ यस शब्दबाट निष्पन्न हुन्छ। खराब नभएसम्म राम्रो हुन सक्दैन। जीवनको व्यावहारिक पक्षलाई उदाहरणमा लिने हो भने शल्यक्रियाको समय भनेको अनिष्टकारक क्षण हो। यस अवस्थामा प्राणीको शरीर क्षतविक्षत पारेर काटिन्छ। शरीरका अङ्ग अलग गर्ने कामसमेत हुन्छ। त्यस समयमा शरीरमा विद्यमान रहेको विकार हटाएर प्राणीलाई सामान्य अवस्थामा ल्याउनु भनेको इष्टसिद्धि हो। यस दृष्टिले मानवका समग्र व्यवहारमा यसको प्रयोग भएको हुन्छ। समस्याबाट पार पाउने दृष्टिले असफलता नै सफलताको जननी हो भन्ने मान्यतासँग इष्टसिद्धि सिद्धान्त निकटवर्ती छ।

इष्टसिद्धि सिद्धान्त खराबबाट उत्पन्न भएको परिस्थितिका कारण असल हुने अर्थसँग जोडिएको छ। आरम्भमा खराब नभएसम्म असल हुन सक्दैन अर्थात् अनिष्ट वा अरिष्ट नभएसम्म इष्टसिद्धि नहुने मान्यतालाई अपनाउनु यसको मुख्य अभीष्ट हो। यसैले मानवशरीरमा गाँठो पलाउनु, लाटो हुनु, उत्पादन नहुनु, अभाव हुनु, समस्या सिर्जना हुनु, हरेक प्राणीमा रोगले आक्रमण गर्नु, जीवनविषयक सत्य दृष्टिगोचर नहुनु, लौकिक र पारलौकिक सङ्कट उत्पन्न हुनु, आधिदैविक, आधिभौतिक, आध्यात्मिक समस्या उत्पन्न हुनु आदि अनिष्टकारक सन्दर्भ हुन्। शल्यक्रिया गर्ने समयसम्म अनिष्टको सङ्केत रहन्छ भने रोगको निदान हुनु अनिष्टबाट इष्टसिद्धि हुनु हो। आन्दोलन नभएसम्म राजनीतिक उपलब्धि हासिल हुँदैन, समस्या नपरेसम्म समाधान पहिल्याउन

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सकिँदैन। कुवा खन्दा, खनजोत गर्दा, माटो सम्याउँदा शरीरमा लाग्ने फोहोर भनेको अनिष्टको विषय हुन्छ भने तयार गरिएको त्यही कुवाको पानी निकालेर शरीर सफा गर्ने अवस्था रहनु इष्टसिद्धि हुन्छ भन्ने मान्यताभित्र यो सिद्धान्त अर्थिएको छ। समस्याको पहिचान गरी समाधानको उपाय खोजी गर्ने अर्थ वहन गर्ने इष्टसिद्धि सिद्धान्त मानव जीवनको समग्रतालाई बोध गराउन सामर्थ्य राख्छ। यसर्थ प्राणी मात्रको जीवनमा आइलागेका अनिष्टबाट जीवन सफल भएको मान्यता स्थापना गर्नु इष्टसिद्धि सिद्धान्तको दार्शनिक पक्ष हो।

इष्टिसिद्धि सिद्धान्तको मान्यता

समाजले स्वीकार गरेका सत्य पहिचान गर्न इष्टसिद्धिको सिद्धान्त मानिसका धारणासित जोडिएको छ। हरेक समाजमा मानवको इष्टसिद्धि कसरी भयो ? भन्ने विषयमा समाजको स्वकीय धारणा रहेको पाइन्छ। परम्परादेखि समाजका मानिसले अपनाउँदै आएका सामाजिक व्यवहार र मान्यता यसमा जोडिएको हुन्छ। समाजअनुरूप मान्यता रहने र त्यसको निर्क्योल समाजले गर्ने हुँदा सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक, कलासाहित्यिक, सांस्कृतिक आदि मान्यताबाट यो सिद्धान्तले गति प्राप्त गर्छ।

सामाजिक मान्यता

इष्टसिद्धि सिद्धान्त अनिष्टसँग सम्बन्ध राख्ने सामाजिक मान्यतामा आधारित रहेको हुन्छ। लात्ताले हानेको कुकुर खाटमाथि, टुहुराको भाग्य पिठ्युँपारि, केरा र छोरा फोऱ्यो भने बढ्छन्, गर्भेका सन्तान फैलिन्छन्, आगोले खाएको पलाउँछ, आदि सामाजिक मान्यता मानवसमाजमा आजसम्म पनि प्रचलनमा रहेको पाइन्छ। सामान्य अवस्थामा चलिरहेको जीवनमा कुनै समस्या सिर्जना हुँदा स्वभावैले अनिष्टकारक अवस्था आइलाग्छ। समस्या परेको वा तिरस्कार गरिएको अवस्था भनेको जीवनका लागि सङ्कटको क्षण हो। कसैलाई तिरस्कार गरेर अपमान बेहोर्ने अवस्था होस् वा आमाबाबुको मृत्युका कारण जीवन सङ्कटमा परेको क्षण किन नहोस्, यसलाई सामाजिक मान्यताका दृष्टिले अनिष्ट स्वीकार गरिएको हुन्छ। यसप्रकारको समस्या सिर्जना भएको क्षण पार भएपछि मानिसको जीवनमा सुखका दिन फिर्छन् भन्ने सामाजिक मान्यतासँग इष्टसिद्धि सिद्धान्त अर्थिएको हुन्छ।

संस्कृत भाषाका प्राचीन ग्रन्थहरूमा इष्टसिद्धि हुने सन्दर्भ अनेक रूपमा प्रयोग भएको पाइन्छ। परम्परित मान्यतालाई समाजले स्वीकार गरी सूक्ष्म रूपमा अभिव्यक्त गरेको छ। वेदमा मृत्युबाट नै मोक्षप्राप्ति हुने मान्यता पहिचान गरिएको छ। विष्णुका द्वाररक्षक जय र विजयले मोक्षका लागि तीन जन्मसम्म मृत्यु उपहार रोजेका थिए। पौराणिक पात्र भरतले तीन जन्मसम्म मोक्षका लागि मृत्यु रोजे भने दधीचि ऋषिले उपकार र मोक्षका लागि मृत्यु रोजेका थिए। प्राचीन मिथकका दृष्टिबाट वेदमा मुक्तिको मार्ग पहिल्याउने अभीष्टसँग इष्टसिद्धि सिद्धान्त जोडिएको छ। यसर्थ वेदमा *उर्व्वारुकमिवबन्धनान्म्-त्योर्मुक्षीयमामृतात्* (*रुद्राष्टाध्यायी*, २०६९, पृ.१४६) भनिएको छ। यस प्रकारको जीवन विषयक सत्य यसमा उठान गरिएको छ। मृत्युको मुखमा नपुग्दासम्म इष्टसिद्धि सम्भव छैन। सामाजिक मान्यताका विषयलाई सङ्केत मात्र गरिएको हुनाले अनिष्टबाट इष्टप्राप्ति भएको पहिचान गरिएको हो।

लौकिक संस्कृतमा इष्टसिद्धिका लागि अनिष्ट भएका अनेकन् प्रकरण विद्यमान रहेका छन्। समस्याका सन्दर्भदेखि जीवनमा उत्पन्न भएको सङ्कटको क्षण जनाउने प्रसङ्ग प्रयोग गरी इष्टसिद्धि भएको यथार्थ उजागर गरिएको छ। *श्रीमद्भागवत महापुराण* (२०६७, पृ.७४) मा *विपदः सन्तुन*

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

शाश्वत् यत्रयत्र जगद्गुरो भनिएको छ। *महाभारत*की चरित्र कुन्तीले मेरो जीवनमा थोरै-थोरै दुःख, कष्ट आइ राखुन् भन्ने आशय यस श्लोकमा व्यक्त गरेको पाइन्छ। मानिसको जीवनमा दुःख, कष्ट, समस्या आइरहन्छन् भने त्यसले व्यक्तिलाई जीवनको गन्तव्य पहिचान गर्न सघाउँछ। यदि व्यक्तिको जीवनमा सानासाना समस्या सिर्जना भएका हुँदैनन् भने जीवनले गति लिन सक्दैन। गत्यात्मक जीवनका लागि अनिष्टका सङ्केत अनिवार्य हुन्छन्। विश्वका सफल मानिसहरूका जीवनगाथामा विभिन्न सामाजिक, आर्थिक राजनीतिक, सांस्कृतिक, भौगोलिक सङ्कट उत्पन्न भएको र तिनले जीवनमा इष्टसिद्धितर्फ लगेको धारणा व्यक्त भएका छन्। यसर्थ पौराणिक पात्र कुन्तीको अभिव्यक्ति अनिष्टबाट इष्टसिद्धि हुन्छ भन्ने सैद्धान्तिक मान्यतामा आधारित छ।

समस्या नै सिर्जनाको जननी हो। समस्या उत्पन्न भएन भने मानिसको जीवन यथास्थितिमा व्यतीत हुन्छ। यथास्थितिमा जीवन बिताउने मानिसले जीवनमा कहिल्यै पनि उन्नति, प्रगति गर्न सक्दैन। जीवन विसर्जनको माध्यम यथास्थितिको कारण बन्न सक्छ। अर्थात् इष्टसिद्धिका लागि निर्माण गरिने चरण भनेको अनिष्ट हो भने त्यसबाट हुने प्राप्ति इष्टसिद्धि हो। प्राणी मात्रले सम्पादन गर्ने व्यवहारतर्फ दृष्टि दिने र सामाजिक व्यवहारबाट प्राप्त हुने उपलब्धिलाई माध्यम बनाएर जीवको विश्लेषण गर्ने इष्टसिद्धिको सिद्धान्त हो। सामाजिक व्यवहार गर्दा पहिला अनिष्ट प्रारम्भ भएको हुन्छ। अनिष्ट नभएसम्म इष्टसिद्धि नहुने सामाजिक मान्यतामा यो सिद्धान्त अडिएको छ।

इष्टसिद्धि सिद्धान्त परम्परित सामाजिक मान्यताबाट परिभाषित छ। समाजले स्वीकार गरेका मान्यताको जगमा उभिएर जीवनको अन्वेषण गर्न यस सिद्धान्तमा खराबबाट असल भएको विषयको स्थापना गरिएको हुन्छ। मानिसका अस्वीकृति जनाउने शारीरिक क्रिया र व्यावहारिक प्रचलनमा रहेका सन्दर्भलाई यस सिद्धान्तले मान्यता बनाउँछ। मानिसले परम्परादेखि प्रचलनमा रहेका मान्यतालाई स्वीकार गरी अभिव्यक्ति दिँदा यस सिद्धान्तले निर्देश गर्ने पद्धतिका सन्दर्भ अपनाएको हुन्छ। विश्वका समग्र मानवसमुदायमा अधिकार, उचित व्यवहार, नियम अनि सम्पत्तिका कारणबाट अपमान बेहोर्ने अनेकन् सन्दर्भ आएका हुन्छन्। सामाजिक मान्यताका दृष्टिले अपमान अनेक होलान् तर अपमान बेहोरेको मानिसको जीवन अगाडि बढेको हुन्छ। थिचिएको भकुन्डो स्वभावैले आकाशतिर उफ्रिन्छ। रुखको फेदमा लगाइएको बाँसले तप्केनी बेहोरेर बस्दै गर्दा कालान्तरमा रुखको टुप्पो नाघ्छ। अनिष्ट नभएसम्म इष्टसिद्धि हुन सक्दैन। यस प्रकारको सामाजिक मान्यताको जगमा यो सिद्धान्त अडिएको छ।

कला-साहित्यसम्बन्धी मान्यता

कला-साहित्यको आधारभूमि समस्याको जगबाट निर्माण हुने र समस्याको निदान गर्ने कारणको खोजी गर्ने प्रक्रियाबाट अगाडि बढ्ने चरित्रको हुन्छ। अशुभबाट शुभको सङ्केत हुने बिचको अवस्थाबाट निर्माण हुने विषय र क्षेत्रको चयन गर्दा इष्टसिद्धि सिद्धान्तमा कला-साहित्यसम्बन्धी मान्यता प्रकट हुन्छ। यसले जीवनका हरेक गतिविधिको निरीक्षण गरी त्यसबाट उत्पन्न भएको नकारात्मक परिस्थितिको अन्वेषण गर्ने र के कस्ता सकारात्मक सन्देश प्रवाह भए ? त्यसको पहिचान गर्ने आग्रह राख्छ। खराब परिस्थिति सिर्जना भएको अवस्थामा देखिने जीवनको अवस्था र हीनअवस्था समाप्त भएपछि बनेको स्थितिका बिच तुलना गरी यथार्थबोध गर्ने आग्रह कलासाहित्यसम्बन्धी मान्यता बन्छ।

कलासाहित्यको सिर्जना समस्याको जगबाट प्रारम्भ भएको हुन्छ। कथा, कविता, उपन्यास, नाटक, निबन्ध, प्रबन्ध आदि लेखन तथा सिर्जनाको हेतु समस्या बनेको हुन्छ। कलासाहित्यमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक समस्या मात्र स्थापना गर्ने र तिनको समाधान पनि पहिल्याउने दुवै प्रकारको काम गरिएको हुन्छ । समस्याको मात्र खोजी भएको समयमा अनिष्ट प्रयोग भएको विषय प्रधान बनेको हुन्छ र त्यसको परिणति इष्टसिद्धितर्फ लक्षित भएको हुन्छ । समाधान पहिल्याउने दृष्टिले समाजको सत्य पहिचान गर्दा इष्टसिद्धिको विषय प्रमुख बनेको पाइन्छ । यसर्थ कलासाहित्यमा अनिष्टबाट इष्टसिद्धि भएको प्रस्तुति र समस्याको जगबाट इष्टसिद्धि भएको जीवनदर्शनको साक्ष्य हुनु यस सिद्धान्तको कलासाहित्यसम्बन्धी मान्यता हो ।

आर्थिक मान्यता

विशेष गरी आर्थिक सबलता रहेको अवस्थामा र आर्थिक अवस्था दुर्बल भएको क्षणको पहिचान गरी त्यसबाट निर्माण भएको परिस्थितिको अन्वेषण यस सिद्धान्तमा गरिएको हुन्छ । आर्थिक अवस्था सबल भएको क्षणमा घटित घटनाको विश्लेषण गर्दा त्यसले सिर्जना गरेको नकारात्मक परिस्थितिको पहिचान गर्छ भने आर्थिक अवस्था कमजोर भएको क्षणमा घटित घटनाबाट सिर्जना भएको परिस्थितिको पनि तथ्य पहिचान गर्छ । आर्थिक अवस्था सबल भएको समयमा अहम्का कारण अनिष्ट प्रकट भएको हुन्छ । यसरी उत्पन्न भएको परिस्थितिबाट इष्टसिद्धि हुन समय लाग्ने सत्य पहिचान गर्छ भने अभावबाट सिर्जना भएको अनिष्टबाट तत्काल इष्टसिद्धि हुने आर्थिक मान्यता यस सिद्धान्तमा रहेको छ । आर्थिक अवस्था क्षीण हुने परिस्थिति निर्माण भएको अनिष्टको कारण पहिचान गर्ने र सबल आर्थिक अवस्था तयार हुने कारण पहिचान गर्नु इष्टसिद्धि सिद्धान्तको आर्थिक मान्यता बन्छ ।

सांस्कृतिक मान्यता

मानवले व्यवहार गर्ने संस्कृति उकालो र ओरालोतिरको यात्रामा लागेको हुन्छ । एउटा उन्नत संस्कृति ओरालोतर्फ लाग्नु आफैँमा अनिष्ट हो । जतिबेलासम्म समाजमा सांस्कृतिक पहिचानका विषय सङ्कटको क्षणमा रहेका हुँदैनन्, त्यस समयसम्म तिनको खोजी गरिएको हुन्न । संस्कृतिबाट निर्माण भएको पहिचान गुम्दै गएको अवस्थामा संस्कृतिमा सङ्कट सिर्जना भएको हुन्छ । यस सिद्धान्तमा संस्कृतिमा समस्या किन सिर्जना भएका हुन् र त्यसले समग्र मानवजीवनमा पारेको समस्या के हो ? यसको पहिचान गरी सांस्कृतिक मान्यताका विषयलाई उठान गरिएको हुन्छ । सांस्कृतिक अवस्था सबल रहेको समयमा उत्पन्न भएको सामाजिक, राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय परिस्थितिको अन्वेषण गरी निष्कर्षमा पुग्नु इष्टसिद्धि सिद्धान्तको सांस्कृतिक मान्यता बन्छ । संस्कृति क्षीण भएको अवस्थामा मात्र त्यसको पुनर्जागरण भएको कारण यसमा खोजी गरिन्छ । यसअन्तर्गत संस्कृति पालन गर्ने दृष्टिले अनिष्ट बनेका मुख्य कारण र त्यसले सिर्जना गरेको परिस्थितिको पहिचान गर्नु यस सिद्धान्तको सांस्कृतिक मान्यताभित्र पर्दछ । सांस्कृतिक समस्याको निदान गर्न इष्टसिद्धिको सिद्धान्त पहिचान स्थापना गर्ने कारणसमेत बन्छ ।

राजनीतिक मान्यता

नीतिगत व्यवस्थाका कारणबाट उत्पन्न हुने परिस्थितिको अन्वेषण इष्टसिद्धि सिद्धान्तमा गरिएको हुन्छ । समाजसञ्चालनका लागि निर्माण भएको नीति कार्यान्वयनमा आउँदा उत्पन्न भएको यथार्थ परिस्थितिको आकलन गरी त्यसले निर्माण गरेको सत्य यसमा पहिचान गरिन्छ । अगिल्लो नीति कार्यान्वयन गर्ने अवसरमा केकस्ता व्यावहारिक समस्या देखिए ? र त्यसले खेलेको खास

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भूमिका के हो ? नीतिगत वास्तविकतालाई यसमा प्रधान मानिएको हुन्छ । जीवनमा समस्या उत्पन्न हुने परिस्थितिको कारण पहिचान गरी त्यसको बिचबाट निकालिने समाधान यस सिद्धान्तको राजनीतिक मान्यता बन्छ । खास समस्या कहाँनेर छ ? यसको उचित निकास के हुन सक्छ ? आदि क्षेत्र र विषयको पहिचान गरी त्यसबाट उत्पन्न भएको परिस्थितिको खोजी गरिएको हुन्छ । राजनीतिक दृष्टिले समयसमयमा भएका परिवर्तनका मुख्य कारण पहिचान गर्ने र त्यसले स्थापना गरेका विषयबाट इष्टप्राप्ति भएको हो वा होइन ? घटनावलीबाट सत्यासत्य निरूपण गर्नु यस सिद्धान्तको राजनीतिक मान्यता हो ।

धार्मिक मान्यता

मानवले जीवनमा अपनाउने एक प्रकारको आचरण धर्म हो । व्यक्तिको धर्म, समाजको धर्म र समग्र मानवसमुदायको धर्म हुन्छ । धार्मिक मान्यताका आडबाट सम्पादन गरिने क्रियाकलापका समस्त विषयको निरीक्षण इष्टसिद्धि सिद्धान्तमा खोजी गरिएको हुन्छ । समग्र मानवमा परम्परित धार्मिक आस्था क्षीण हुने कारण र त्यसले सिर्जना गरेको परिवेश अनिष्ट बनेको हुन्छ । कुन कारणबाट मानवको धार्मिक आस्था हनन भयो ? र त्यसले जीवनमा कस्तो प्रकारको प्रभाव पार्‍यो ? यसको पहिचान धार्मिक मान्यताका दृष्टिबाट गरिएको हुन्छ । अन्त्य हुन लागेको समयमा त्यसको उत्थान हुन्छ र उत्थान हुने वा गराउने कारण अनिष्ट बनेको हुन्छ । श्रीमद्भगवद्गीतामा उल्लेख भएको *यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत, अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम्* (*गीता*, सन् २००९, पृ.१६७) यस अभिव्यक्तिको निकटमा यो सिद्धान्त रहेको छ । मानवसमाजमा धार्मिक आस्था हराउन लागेको समयमा धर्मको उत्थानका लागि अपौरुषेय शक्तिको प्राकट्य कारण बन्छ । क्षीण हुने र उत्थान गरिने सत्य पहिचान गर्नु इष्टसिद्धि सिद्धान्तको धार्मिक मान्यता हो ।

विधि र व्यवहार

इष्टसिद्धि सिद्धान्त विधि र व्यवहारमा आधारित छ । यसमा व्यावहारिक सत्य पहिचान गर्ने आग्रह राखिएको हुन्छ । मानवका हरेक क्रियाकलापमा सम्पादन गरिने विधि जीवनको पहिचान जनाउने गरी स्थापना भएको हुन्छ र यस सिद्धान्तको व्यावहारिक गन्तव्य बनेको हुन्छ । आवश्यकताले विधिको खोजी गर्छ र विधिको उपयोग गर्दा त्यसका समग्रता पहिल्याउन सकिएको हुँदैन । विभिन्न अखेटाहरू चढ्दै माथि उक्लिने विधिभित्र यो सिद्धान्त समेटिन्छ । विधिको मुख्य आधार भनेको व्यवहार हुन्छ । व्यवहारका सिलसिलामा कामका कारणबाट व्यवहार पहिचान गर्न सकिने हुन्छ । विधि र व्यवहारको उपयोग गर्ने मान्यताभित्र इष्टसिद्धि सिद्धान्त पहिचान गरिएको हुन्छ ।

विधि

एक प्रकारको पद्धति भनेको नै विधि हो । यसलाई तरिका, रीति, शैली, मार्ग आदि अनेकौं नामबाट बोध गरिन्छ । समाज र व्यवहारमा विधि अनिवार्य हुन्छ । सामाजिक मान्यतामा आधारित विधि समाजका लागि मान्य हुन्छ भने राज्यले तयार गरेको विधि राज्यको भूगोलमा मात्र रहेको हुन्छ तर समग्र मानवसमाजका लागि दिशानिर्देश गर्ने विधि सबैका लागि समान रहेको हुन्छ । व्यक्तिले आफूलाई आचरणमा राख्न तयार गरेको विधि पूर्णतः पालना नभएको समयमा त्यसमा सङ्कट

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

उत्पन्न भएको हुन्छ। सामाजिक व्यवहारमा विधि प्रयोग गर्ने दृष्टिले इष्टसिद्धि सिद्धान्त उपयोगी मानिएको हुन्छ।

विश्वास

इष्टसिद्धि सिद्धान्त विश्वासमा अडिएको हुन्छ। यसले सामाजिक व्यवहार र विश्वासका विषयलाई अध्ययनको क्षेत्र बनाउँछ। सामाजिक विश्वासको सन्दर्भ प्राचीन समयदेखि चलेको पाइन्छ। रामायण, महाभारत र पुराणहरूमा भन्दा वैदिक वाङ्मय र त्यहाँ पोखिएका भावना हाम्रो जीवन र अभिव्यक्ति बढी यथार्थ, बढी सहज र बढी नजिक पाइनुको मुख्य कारण यसको रचना लोकजीवनबाट हुनु नै मुख्य हो (पराजुली, २०५६, पृ.४३)। सामाजिक विश्वास *अक्षतं चारिष्टमस्तु* (पराजुली, २०५९, पृ.३३) भन्ने मान्यताका निकटमा रहेको हुन्छ। यदि तिमीले अक्षताको उपयोग गरेमा वा चढाएमा अनिष्ट हुन्छ। यो मान्यता लोकमा रहेको छ। यज्ञमा यज्ञभाग नपाएको कारणबाट उत्पन्न भएको अनिष्टबाट इष्टसिद्धि भएका प्रसङ्ग विश्वासमा अडिएका विषय हुन्। दक्षयज्ञ शमन गर्दा भएको अनिष्ट, युधिष्ठिरले आयोजना गरेको यज्ञमा शिशुपालले गरेको गाली, विवाह यज्ञमा दुलही अपहरण गर्दा उत्पन्न भएको अनिष्ट, हलोको गोरु जखमी भयो, सोमवार दाउनाले, केरा र छोरा फोरे बढ्छन्, डढेलो लागेको वन छिटो पलाउँछ, साइत, पर्व, जात्रा, खर काट्ने, घर छाउने, पहिचान जनाउने परिधान, शरीरको अङ्ग फरफराउनु, अदृश्यशक्ति शरीरमा प्रवेश गर्नु, लागोभागोमा विश्वास गर्नुजस्ता अनेकन् विषय सामाजिक विश्वासमा जोडिएका हुन्छन्। यसबाट उत्पन्न भएको परिस्थितिको शमन गर्दा इष्टसिद्धि भएको हुन्छ। लौकिक वा सामाजिक विश्वासका आडमा इष्टसिद्धि भएको मानिन्छ। यसर्थ समाजले कायम गरेको विश्वास भनेको शाङ्करमतको निकटमा छ। विश्वासको जगमा अडिएर कलासाहित्यको विश्लेषण गर्दा इष्टसिद्धि सिद्धान्त समाज, परम्परा र संस्कृतिबाट निर्माण हुने सामाजिक विश्वासमा रमाएको हुन्छ।

नेपाली समाजमा लौकिक विश्वासका अनेकन् सन्दर्भ प्रयोगमा रहेका छन्। सामाजिक विश्वासमा अडिएका समग्र सन्दर्भ आफैँमा इष्टसिद्धितर्फ अग्रसर हुने दिशामा जोडिएका छन्। लौकिक विश्वासका दृष्टिले नेपाली समाजमा आगोले खाएको वन छिटै पलाउँछ, खोलो पहिरो लागेको मानिस उँभो लाग्छ, गर्भेका सन्तान फैलिन्छन् र टुहुराको भाग्य पिठ्युँपरि हुन्छ, भाग्यमानीको भूतै कमारो, लात्ताले हानेको कुकुर खाटमाथिजस्ता अनेकन् मान्यता रहेको पाइन्छ। समाजमा कायम रहेको विश्वासअन्तर्गत पहिलो चरणमा अनिष्ट भएको हुन्छ र अनिष्टका कारणबाट उत्पन्न भएको परिस्थितिको सामना गर्दा व्यक्ति र समाज उँभोतिर लागेको हुन्छ। छलकपट, मारकाट, साँचोभुटोजस्तो कार्यव्यापारमा विश्वास गर्ने मत संस्कृत साहित्यका कृतिहरूमा पनि भेट्न सकिन्छ (शर्मा, २०६३, पृ.१८५)। इष्टसिद्धिको सिद्धान्त यस प्रकारको सामाजिक विश्वासमा रमण गर्छ।

समाजमा कायम रहेको विश्वास आफैँमा वलवान् हुन्छ। विशेष परिस्थिति सिर्जना नभएसम्म सामाजिक विश्वास निरन्तर कायम रहेको हुन्छ। नेपाली समाजमा दाएको बहर, देश खाएको छोरो, सिकाइएकी बुहारी, धावन्ती खेती, घोकन्ती विद्या, सङ्लिएको पानी, निखिएको बानी, आगो लाग्नु, बाढी पस्नु, खोलो लाग्नु, बात लाग्नु, साहुको दामासाहीमा पर्नु, सर्वस्व हुनु, परदेश जान बाध्य हुनु आदि अनेकन् विषय सामाजिक विश्वासमा आधारित विषयसन्दर्भ हुन्। यसको पहिलो अवस्था भनेको अनिष्टकारक हुन्छ। कष्टसाध्य अवस्था पार भएको क्षण भनेको इष्टसिद्धिको चरण हो। समाजमा यस प्रकारका जेजति विश्वास रहेका छन्, सबैलाई अध्ययनीय विषय बनाउनु यस सिद्धान्तको विश्वासमा अडिने आधार हो।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

निष्कर्ष

महत्त्वमा विकार उत्पन्न भई सृष्टिको प्रारम्भ हुने भएकाले विकृत अवस्थावाट निष्पन्न परिणति इष्टसिद्धि सिद्धान्तको आधारभूमि निर्माण हुने कारण हुन्छ। यस सिद्धान्तमा सामाजिक व्यवहार र विश्वाससमेतलाई ध्यानमा राखेर कला साहित्य, जीवको उत्पत्ति र अन्त्यसम्म खोजी हुन्छ। समाज र जीवनमा सङ्कट उत्पन्न नभएसम्म समाज र जीवनले गति लिन नसक्ने तात्पर्य वहन गर्ने अर्थमा यस सिद्धान्तको आन्तरिक मर्म जोडिएको छ। समस्त संसारमा जेजति वस्तुसत्य विद्यमान रहेको छ, त्यसमा कुनै एक कारणबाट अनिष्ट जन्मेको हुन्छ। अनिष्टका कारणवाट इष्टसिद्धि हुने भएकाले यो सिद्धान्त अनिष्टका परिधिवाट व्याख्येय बनेको छ।

प्रकृतिमा विकृति हुनु अनिष्टको पहिलो सङ्केत हो। प्राकृत तत्त्वमा विकृत रूप प्राप्त हुँदा जीवनको गति प्रारम्भ भएको हुन्छ। विज्ञानसम्मत दृष्टिले पनि विकार उत्पन्न नभएसम्म पहिचान जनाउने अर्को स्वरूप तयार नहुने हुँदा प्राकृत स्वरूपमा विकृत रूप निर्माण हुने दार्शनिक चेतना यस सिद्धान्तमा रहेको छ। समग्र चराचर जगत्मा जुन वस्तु विद्यमान रहेको छ, त्यसको एक दिन अन्त्य हुन्छ। अन्त्य हुनु भनेको समूल नष्ट नभएर बीजतत्त्व रहन्छ र त्यसबाट पुनः सिर्जना हुन्छ। नयाँ प्राप्ति गर्न पुराना मक्किएका आधारस्तम्भहरूको अन्त्य अनिवार्य हुने सामाजिक मान्यता यस सिद्धान्तमा स्थापित भएको छ। रूपमा परिवर्तन होला, तर सार भने उही रहन्छ अर्थात् तत्त्व विद्यमान रहन्छ र सिर्जना प्रारम्भ हुन्छ। तत्त्वमा विकार उत्पन्न भएपछि इष्टसिद्धि हुन्छ। यसर्थ अनिष्टबाट इष्टसिद्धि हुने मान्यतामा यो सिद्धान्त अडिएको छ। अतः इष्टसिद्धि सिद्धान्तको अन्तिम परिणति भनेको खराबबाट असल हुने मान्यतालाई समाज र जीवनमा स्थापना गर्नु हो।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

उपाध्याय, केशवप्रसाद. (२०६७). *पूर्वीय साहित्य सिद्धान्त.* (सातौं संस्क.). साझा प्रकाशन।

टाम्स, डोनाल्ड सी.समेत. (सन् २०१२) *पूर्ण जीवन अध्ययन बाइबल.* लाइफ पब्लिसर्स इन्टरनेसनल, मौरिसस।

नगेन्द्र. (सम्पा.) (सन् १९५६). *पारिभाषिक कोश* (साहित्य खण्ड). राजकमल प्रकाशन।

नगेन्द. (सम्पा.). (सन् १९८१). *भारतीय साहित्य कोश.* नेसनल पब्लिसिङ हाउस।

निगम, शोभा. (सन् २०००). *पाश्चात्य दर्शन के सम्प्रदाय.* (तेस्रो संस्क.). मोतीलाल बनारसीदास।

नेपाली बृहत् शब्दकोश. (२०७५). नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान।

पराजुली, ठाकुरप्रसाद. (२०५६). *नेपाली साहित्यको परिक्रमा.* (दोस्रो संस्क.). साझा प्रकाशन।

पराजुली, बुद्धिप्रसाद. (२०५९). *तर्पणैकोद्दिष्ट पार्वणतीर्थ श्राद्धविधि.* रत्न पुस्तक भण्डार।

पाण्डेय, फणीन्द्रप्रसाद. (२०७३). *बृहत् संस्कृत नेपाली शब्दकोश.* विद्यार्थी प्रकाशन।

भट्ट, अन्नम्. (सन् १९७३). *तर्कसङ्ग्रह.* मोतीलाल बनारसीदास।

रुद्राष्टाध्यायी. (२०६९). गीताप्रेस।

लुइटेल, तिलकप्रसाद. (२०६९). *मनुस्मृति.* पैरवी प्रकाशन।

शर्मा, गोपीकृष्ण. (२०६३). *संस्कृत साहित्यको रूपरेखा* (तेस्रो संस्क.). अभिनव प्रकाशन।

श्रीमद्भागवत-महापुराण. (प्रथम-खण्ड) (२०६७). गीताप्रेस।

श्रीमद्भागवत-महापुराण. (द्वितीय-खण्ड) (२०६७). गीताप्रेस।

श्रीमद्भागवद्गीता यथारूप. (सन् २००९). कृष्णकृपाश्रीमूर्ति (सम्पा./व्याख्या.). श्रीराधाकृष्ण मन्दिर, बुढानीलकण्ठ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy Kathmandu Collection

सुफी सन्तपरम्परा र मदार बाबाको दरगाह

डा. महेशकुमार आचार्य*

लेखसार

प्रस्तुत आलेखमा सुफी सन्तपरम्पराको पृष्ठभूमिमा नवलपरासीको मदार बाबा दरगाह र यससँग सम्बन्धित अमूर्त सम्पदाको खोजीमा केन्द्रित रहेको छ। मदारबाबाको परिचय, उनले नवलपरासी क्षेत्रमा गरेको विश्वास गरिने साधनाको वास्तविकता र यो स्थल हिन्दु र इस्लाम धर्मावलम्बीहरूको साझा धार्मिक स्थलका रूपमा लोकप्रिय हुनपुग्नुका कारणको खोजी गर्नु यस अध्ययनको प्रमुख उद्देश्य रहेको छ। यस कार्यका लागि आवश्यक पर्ने तथ्यहरू प्रत्यक्ष अवलोकन र अन्तर्वार्ताजस्ता प्राथमिक स्रोतहरूबाट र पूर्व प्रकाशित पुस्तक, लेख तथा शोध प्रतिवेदनजस्ता द्वितीय स्रोतहरूबाट सङ्कलन गरिएको छ। प्राप्त तथ्यहरूको सत्यता परीक्षण गरी विश्वासयोग्य तथ्यहरूलाई वर्णनात्मक शैलीमा प्रस्तुत गरी शोध समस्याको उत्तर खोजी गरिएको छ। यसरी यो आलेख गुणात्मक अनुसन्धान प्रतिवेदनका रूपमा तयार भएको छ। यस कार्यबाट मदार बाबा अर्थात् सैयद अहमद बदिउद्दिन जिन्दा शाह मदारको जन्म प्राचीन शाम देश अर्थात् हालको सिरियामा भएको, उनी सम्पूर्ण अरब क्षेत्र तथा भारतीय उपमहाद्वीपमा सुफी सन्तपरम्पराको प्रचार गर्ने चर्चित मुसलमान सन्त रहेको तथा उनले भारतमा मदरिया सम्प्रदायको इस्लाम सुफीमतको विकास र विस्तार गरेको तथ्य प्रकाशमा आएको छ। सम्पूर्ण जीवन यायावरको रूपमा बिताएका मदार बाबा नेपालको नवलपरासीमा आएको हुनसक्ने सम्भावना अधिक रहेको र उनैको साधना स्थललाई आजभोलि भारत, नेपाल र बङ्गलादेशसमेतका इस्लाम एवं हिन्दु धर्मावलम्बीहरूले साझा धार्मिक स्थल मान्दै आइरहेको तथ्य प्रकाशमा आएको छ।

शब्दकुन्जी

सुफी सन्तपरम्परा, सुफी आचरण, मदरिया सम्प्रदाय, मदार बाबाको दरगाह।

विषयपरिचय

मदार बाबाको दरगाह नामको एक धार्मिक स्थल नेपालको प्रदेश न.. ५ को पश्चिम नवलपरासी जिल्लाको सुस्ता गाउँपालिकाको वडा नं. २ को चुरे पहाडको टुप्पोमा अवस्थित छ।

---

* सहप्राध्यापक, नेपाली इतिहास, संस्कृति तथा पुरातत्त्व केन्द्रीय विभाग, काठमाडौँ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

यहाँ नेपाल, भारत र बङ्गलादेशसमेतका इस्लाम र हिन्दु धर्मावलम्वीहरूले समेत धार्मिक भ्रमण गर्दछन् र आफ्ना मनोकाङ्क्षा पूरा होस् भनी मदार बाबासँग वरदान माग्ने गर्दछन्। यहाँ महाशिवरात्रिको दिनमा समाप्त हुने गरी आठ दिन लामो मेला लाग्ने गर्दछ जसमा हजारौँको सङ्ख्यामा नेपाल र भारतका हिन्दु तथा मुसलमानहरूले भाग लिने गर्दछन्। हिन्दु तथा मुसलमान दुवैले समान रूपले आस्था प्रकट गर्दै आफ्ना मनोकाङ्क्षा पूरा गरिदिनका लागि दर्शन गर्ने मदार बाबा को हुन् ? कसरी यी बाबालाई मुसलमानका साथसाथै हिन्दुहरूले पनि आफ्ना मनोकामना पूरा गराइदिने साधु वा सन्तका रूपमा मान्ने गरेका हुन् ? र कसरी यी व्यक्तिले कुनै समयमा साधना गरेको स्थल मानेर नवलपरासीको यस क्षेत्रमा भारत तथा बङ्गलादेशबाट समेत मानिसहरू मेला भर्न आउँछन् भन्ने विषयको कुनै खोजी र अध्ययन हालसम्म नभएको हुँदा यो महत्त्वपूर्ण धार्मिक स्थलको उचित विकास र संरक्षण हुन सकेको छैन। ज्ञानको क्षेत्रमा रहेको यही अभाव पूरा गर्नमा यो आलेखले महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्ने अपेक्षा गरिएको छ।

अध्ययनको विधि

सम्बद्ध धार्मिक स्थलको परिचयको खोजी, यस स्थलसँग नाम जोडिएका ऐतिहासिक पात्र मदार बाबाको इस्लाम सुफी सन्तपरम्पराको आलोकमा परिचयको खोजी र कसरी यो स्थलसँग हिन्दु र मुसलमान दुवै सम्प्रदायको आस्था जोडिन पुग्यो भन्ने वास्तविकताको खोजी मुख्य उद्देश्य रहेको यो लेख एक ऐतिहासिक र गुणात्मक खोज हो। त्यसैले यस धार्मिक स्थलको वर्तमान अवस्था, यस स्थलसँग जोडिएका विद्यमान धार्मिक आस्था एवं विश्वासहरू र यहाँ सम्पन्न हुने मेला वा धार्मिक उत्सवका विषयमा खोजी गर्नका लागि आवश्यक तथ्यहरू अवलोकन विधिबाट र यस धार्मिक स्थलमा सम्बद्ध व्यक्तिहरू तथा यहाँको मेलामा सहभागी व्यक्तिहरूसँगको अन्तर्वार्ताजस्ता प्राथमिक स्रोतबाट तथ्यहरू सङ्कलन गरिएको छ। यस स्थलसँग नाम जोडिएका पात्र मदार बाबाको धार्मिक परिचय, उनको सम्भावित नवलपरासी भ्रमणको वास्तविकता र यससँग जोडिएका साझा धार्मिक आस्थाको बारेमा खोजी गर्नका लागि आवश्यक पर्ने तथ्यहरू भने पूर्व प्रकाशित पुस्तक तथा लेखहरूजस्ता द्वितीयक स्रोतबाट सङ्कलन गरिएको छ। दुवै स्रोतबाट प्राप्त तथ्यहरू गुणात्मक प्रकृतिका भएको हुँदा यहाँ वर्णनात्मक ढाँचामा तथ्यहरूलाई प्रस्तुत गर्दै शोधको निष्कर्षमा पुगिएको छ। अवलोकन र अन्तर्वार्ताबाट प्राप्त तथ्यहरूलाई सन्दर्भअनुसार आलेखमा प्रस्तुत गरिएको छ। द्वितीयक स्रोतहरूबाट प्राप्त तथ्यहरूलाई भने स्रोत स्पष्ट हुने गरी उद्धरणसहित प्रस्तुत गरिएको छ। त्यसैले यो आलेख गुणात्मक अनुसन्धानको प्रतिवेदन बन्नपुगेको छ।

मदार बाबाको दरगाह र मेला

प्रत्यक्ष अवलोकनबाट प्राप्त तथ्यअनुसार नेपालको प्रदेश नं. ५ मा अवस्थित नवलपरासी (सुस्ता बर्दघाट पश्चिम) जिल्लाको महलवारी बजारदेखि करिब नौ कि.मी.उत्तरको दुम्कीवास चुरे पहाडको करिब १००० फिट उचाइको शिखरमा मदार बाबाको दरगाह रहेको छ। *नेपाली बृहत् शब्दकोशले* दरगाह शब्दको अर्थ ईश्वरको ढोका वा दरबार भन्ने उल्लेख गरेको छ (पृ.५९८)। इस्लाम परम्परामा भने दरगाह शब्दले सुफी सन्तहरूको समाधिस्थल वा उनको सम्झनामा निर्मित स्मारकहरूलाई बुझाउने गर्दछ। नेपालको यस धार्मिक स्थलमा पनि मदार बाबा नामका सुफी सन्तले लामो समयसम्म साधना गरेका थिए भन्ने विश्वासमा यहाँ उनको नाममा एक स्मारक बनाइएको छ। यसै स्मारक स्थललाई हाल स्थानीय बासिन्दाहरू 'मदार बाबाको दरगाह' नामले सम्बोधन गर्दछन्। कतिपय स्थानीयहरू यस स्थललाई 'मदार बाबाको मजार' पनि भन्ने गर्दछन्।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

इस्लाम परम्परामा मजार शब्दले सुफी सन्तहरूको समाधिस्थल बुझाउने हुँदा यस स्थललाई मजार भन्नु त्यति युक्तिसङ्गत देखिँदैन किनभने मदार बाबाको समाधिस्थल भारतको उत्तर प्रदेशको कानपुर जिल्लामा अवस्थित मकनपुरमा रहेको छ (मदारी, सन् २०१३, पृ.९)। नेपालको यो स्थलमा मदार बाबाले साधना मात्र गरेको विश्वास गरिन्छ। त्यसैले यस स्थललाई दरगाह नै भन्नु उपयुक्त देखिन्छ। यहाँ जङ्गलको बिचमा आधुनिक निर्माण सामग्री (सिमेन्ट, बालुवा आदि) बाट निर्मित एक धार्मिक स्मारक रहेको छ। कुनै कलात्मकता वा वास्तुसौन्दर्य नदेखिने यो स्मारक स्थलगत अवलोकनबाट केही दशकअघि मात्र बनाइएको देखिन्छ। यसैलाई हाल मदार बाबाको नाममा निर्मित स्मारक मानिन्छ। श्रद्धालु भक्तजनहरू यसै स्मारकमा मदार बाबाको नाममा वस्त्र चढाउने गर्दछन् र आफ्नो मनोकामना पूरा हुने विश्वासमा बाबाप्रति भक्तिभाव समर्पण गर्दछन्। यस क्षेत्रमा यो स्मारकबाहेक अन्य कुनै उल्लेखनीय भौतिक सम्पदा रहेको देखिँदैन।

स्थलगत अवलोकनको क्रममा र मेलामा सहभागी भक्तजनहरूसँगको अन्तर्वार्ताबाट प्राप्त तथ्यअनुसार बहुसङ्ख्यक भारतीय मुसलमान तथा कतिपय स्थानीय मुसलमानहरूको उपस्थिति र कतिपय भारतीय एवं नेपाली हिन्दुहरूको समेत उपस्थितिमा यहाँ हरेक वर्ष भव्य मेला लाग्ने गर्दछ। हजारौँ भक्तजनहरूको सहभागिता रहने यस मेलामा भारतको उत्तरप्रदेश, बिहार र बङ्गालका मुसलमान तथा बङ्गलादेशका मुसलमानहरूको समेत सहभागिता रहेको पाइएको छ। यसबाहेक नेपालको तराईका मुसलमान एवं कतिपय हिन्दुहरूको समेत यस मेलामा सहभागिता रहेको हुन्छ। मेलाको आरम्भ फाल्गुण कृष्ण षष्ठी तिथिदेखि आरम्भ हुन्छ र फाल्गुण कृष्ण चतुर्दशी (महाशिवरात्रि) को दिनसम्म कायम रहन्छ अर्थात् एक मुसलमान सुफीको स्मरणमा हुने यो मेला हिन्दु पात्रोअनुसार सम्पन्न गरिने परम्परा रहेको देखिन्छ। भक्तजनहरू यीमध्ये आफूअनुकूलको कुनै दिनमा यस स्थलको भ्रमण गर्दछन्। आफ्नो मनोकामना पूरा होस् भनी मदार बावासँग वरदान माग्दछन्। महाशिवरात्रिका दिनमा सबैभन्दा धेरै श्रद्धालुहरूले यस क्षेत्रको भ्रमण गरेको पाइन्छ। कतिपय भक्तजनहरूले भने अघिल्ला भ्रमणमा मागिएका इच्छाहरू पूरा गरिदिएकामा मदार बावाप्रति कृतज्ञता जाहेर गर्दछन् र बाबाको स्मारकमा वस्त्र अर्पण गरी फर्कन्छन्। मेलामा सहभागी अधिकांश भक्तजनहरूमा यस स्थलमा आएर मागेको मनोकाङ्क्षा अवश्य पूरा हुने कुरामा गहिरो विश्वास राख्दछन्।

मदार बाबा र इस्लाम सुफी सन्तपरम्परा

मदार बाबाको दरगाह र यहाँ सम्पन्न हुने मेलाको वर्तमान अवस्थाका बारेमा चर्चा गरिसकेपछि यी मदार बाबा वास्तवमा को हुन् भन्ने तथ्यको खोजी अत्यन्त जरुरी छ। इस्लाम सुफी परम्परासम्बन्धी प्रकाशित सामग्रीहरूको अध्ययनबाट हिन्दुहरूले समेत समान आस्था राख्ने यी मदार बाबा वास्तवमा एक मुसलमान सुफी सन्त थिए भन्ने थाहा हुनआएको छ। उनको जन्म प्राचीन शाम अर्थात् हालको सिरिया देशको हलब सहरमा भएको थियो। मुसलमानहरूको उच्च कुल मानिने शैयद परिवारमा पिता हजरत अली हल्वी र माता विवि फातिमा सानियाको पुत्रका रूपमा उनको जन्म भएको थियो (मदारी, सन् २०१३, पृ.७)। उनको बाल्यकालको नाम बदिउद्दीन अहमद थियो। सानै उमेरमा इस्लाम शिक्षा ग्रहण गरिसकेका मेधावी वदिउद्दिनले १४ वर्षकै उमेरमा हज गरिसकेको विश्वास गरिन्छ। हजयात्राकै क्रममा मदिना पुगेर उनले रहस्यवादी इस्लाम सुफी परम्पराको शिक्षा लिएर अनेकौँ चामत्कारिक क्षमता हासिल गरेको विश्वास गरिन्छ। हज सम्पन्न गरिसकेका र सुफी सन्त बनिसकेका मदार बाबाको पछिल्लो समयमा आइपुग्दा पूरा नाम हजरत शैयद अहमद जिन्दा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

शाह मदार हुन पुग्यो । सङ्क्षेपमा उनका अनुयायीहरूबिचमा उनी मदार बाबा वा मदार शाह बाबाको नाममा परिचित रहेका छन् ।

सुफी परम्पराको शिक्षा र सुफी आचरणको अभ्यासले गर्दा उनी एक रहस्यवादी सन्त वा बाबा बन्न पुगे । उनीसँग अल्लाहबाट प्राप्त विशेष क्षमता रहेको र उनले चाहे भने व्यक्तिलाई जस्तोसुकै चामत्कारिक आशीर्वाद दिनसक्ने र मनको इच्छा पूरा गरिदिनसक्ने अलौकिक क्षमतायुक्त पात्रका रूपमा विश्वास गर्न थालियो । उनलाई करिब ६ सय वर्षसम्म जीवित रहेको, एक महिलालाई पुरुष तुल्याएको, मृतकको खप्परलाई कुरा गर्नसक्ने तुल्याएको, सुकेको वृक्षलाई हरियो बनाएको, समुद्रमा डुबेको डुङ्गा पुनः माथि ल्याएकोजस्ता अनेकौं अलौकिक क्षमता रहेको विश्वास गर्न थालियो (मदारी, २०१३) । यस कारणले उनको वास्तविक जन्म र जीवनी पनि थाहा पाउन कठिन हुँदै गयो । प्राप्त तथ्यहरूबाट उनले मुसलमान शासनकालमा पटकपटक भारतको भ्रमण गरेको देखिएको छ । मुगल बादशाह हुमायुको आर्थिक सहयोगमा उत्तरप्रदेश कानपुरनजिकैको मकनपुर क्षेत्रमा उनको मजार निर्माण भएको थियो । उनको मृत्यु मकनपुरमै रजव महिजा हिजरी सम्वत् ८३७ अर्थात् सन् १४३४ मा भएको थियो (वाइज, सन् २०१७, पृ.७८) । उनले आफ्नो जीवनकालमा सिरिया, अरब क्षेत्रका विभिन्न देशहरू र तात्कालीन भारतीय क्षेत्रमा निरन्तर भ्रमण गरी सुफी परम्पराको इस्लाम शिक्षा दिएको देखिएको छ । उनले प्रचार गरेको सुफी सम्प्रदायलाई मदारिया सुफी परम्परा भनिन्छ जुन भारतको उत्तरप्रदेश, बिहार, बङ्गाल र नेपाल तथा बङ्गलादेश क्षेत्रमा पनि विशेष लोकप्रिय रहेको छ । यसरी उनी एक इस्लाम सुफी सन्त रहेको भन्ने तथ्य प्रकाशमा आइसकेपछि यस नवलपरासी क्षेत्रको मदार बाबाको दरगाह तथा यहाँको मेला र मेलाको अवसरमा आउने भक्तजनहरूले माग्ने वरदानको विषयमा जान्नका लागि सुफी परम्परा, यसको इतिहास र सुफी सन्तहरूको आचरण र व्यवहारको जानकारी लिनु आवश्यक देखिन्छ ।

सुफी परम्परा, इस्लाम धर्ममा विकसित भएको एक भक्तिप्रधान धार्मिक आन्दोलन हो । यसले इस्लाम धर्मका जटिल कर्मकाण्डलाई भन्दा *अल्लाह*को असिम प्रेम र चरम भक्तिलाई विशेष महत्त्व दिने गर्दछ । यस्तो भक्ति र प्रेमले *अल्लाह*बाट विशेष चामत्कारिक शक्ति प्राप्त गर्न सकिन्छ र मानिसलाई दुःख र समस्याबाट मुक्त पार्न सकिन्छ भन्ने मान्यताबाट यो धार्मिक परम्परा विकसित भएको छ । यस्ता विशेष चामत्कारिक शक्तिप्राप्त व्यक्ति सुफी कहलाउँछन् जसलाई सन्त वा *पीर* पनि भनिन्छ । सुफीहरूको धार्मिक आचरण अनुसरण गर्ने वा उनीहरूको चमत्कारप्रति विश्वास गर्दै *अल्लाह*बाट आशीर्वाद प्राप्त गर्न जीवित वा मृत सुफीहरूसँग याचना गर्ने परम्परा नै सुफी परम्परा हो ।

'सुफी' शब्द अरबी भाषाको *सूफ* शब्द र *सफा* शब्दबाट व्युत्पत्ति भएको विश्वास गरिन्छ जसको अर्थ क्रमशः ऊन र शुद्ध (वा उज्यालो) भन्ने हुन्छ । आरम्भमा अल्लाहको भक्ति र प्रेममा आफूलाई समर्पित गर्नेहरूले अरब क्षेत्रमा विशेष खालको ऊनी वस्त्र लगाउने गर्दथे । लोभ, मोह, तृष्णा र भौतिक सुखसुविधाबाट अलग रहेको हुँदा उनीहरूको आत्मा शुद्ध वा उज्यालो मानिन्थ्यो । त्यसैले सूफ वा सफा शब्दको अपभ्रंशबाटै 'ऊनी वस्त्रधारी वा पवित्र आत्मा भएका' भन्ने अर्थमा यस्ता सन्तहरूलाई सुफी भन्न थालिएको हो । पछिल्ला दिनहरूमा यस्तो आचरण र व्यवहार एक परम्परा वा मतको रूपमा प्रसिद्ध हुन पुग्यो ।

दसौं शताब्दीपछि अरब र दक्षिण एसिया क्षेत्रमा कट्टर, बोझिलो र आडम्बरयुक्त कर्मकाण्डसहितका परम्परागत हिन्दु धर्म र इस्लाम धर्मका ठाउँमा उदारता, प्रेम र भक्तिमा आधारित अद्वैतवादी आध्यात्मिक आन्दोलन तीव्र हुँदै थियो । हिन्दु धर्ममा कठोर योगसाधनामा आधारित शैव सम्प्रदायको ठाउँमा भक्तिप्रधान वैष्णव आन्दोलनको विकास हुँदै गर्दा इस्लाम धर्ममा पनि यस्तै विशेषतायुक्त रहस्यवादी सुफी आन्दोलन विकसित हुनपुगेको हो । वर्तमान इराक क्षेत्रमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सुरु भएको यो सुफी आन्दोलन छिट्टै अरब, भारत तथा अफ्रिका क्षेत्रमा समेत विस्तार भएको थियो । यसै क्रममा यो इस्लाम धार्मिक आन्दोलनको प्रभाव नेपालको नवलपरासीको पहाडसम्म पनि विस्तार भएको देखिन्छ । यसैको एउटा साक्षी मदार बाबाको दरगाह र यहाँको मेला हो ।

इस्लाम सुफी आचरण र मदार बाबा

कुनै पनि मुसलमान सुफी वा *पीर* बन्नका लागि (१) यसअघिका आफ्ना दुष्कर्महरूप्रति पश्चाताप (तौवा) गर्नुपर्ने, (२) मनमा संयम (बजा) को भावना विकसित गराउनुपर्ने (३) अल्लाहको समीपमा पुगिछाड्ने र उनीबाट आशीर्वाद र विशेष चामत्कारिक शक्ति प्राप्त गरिछाड्ने प्रतिज्ञा (तबकुल) गर्नुपर्ने, (४) अल्लाहको चरम भक्ति (जुहद) गर्नुपर्ने, (५) आफ्नो धनसम्पत्ति समाप्त पारेर आफूलाई निर्धन (फग्र) बनाउनुपर्ने, (६) बाँच्नका लागि आफूले प्राप्त गरेका जुनसुकै प्राप्तिप्रति सन्तोष (सब्र) गर्नुपर्ने, (७) अल्लाहप्रति आत्मसमर्पण (रिजा) गर्नुपर्ने, (८) अल्लाहप्रति आफ्नो जीवनका लागि आभार (शुक्र) व्यक्त गर्नुपर्ने, (९) अल्लाहप्रति डर (खौफ) मान्नुपर्ने र (१०) अल्लाहको कृपाप्राप्तिको आशा वा अपेक्षा (रजा) गर्नुपर्ने जस्ता कठिन दश चरणहरू पार गर्नुपर्ने विश्वास गरिन्छ (सुफी आन्दोलन, उ.न.) । त्यसैले सुफी सन्त (पीर) र उनीहरूका अनुयायीहरूमा निम्नलिखित विश्वास, आचरण र व्यवहारहरू रहेको पाइन्छ :

अल्लाहप्रति असीम प्रेम र भक्ति प्रदर्शन गर्नु सबै सुफीहरूको प्रमुख विशेषता हो । अधिक प्रेम र भक्तिबाटै अल्लाहको सामिप्य छिटो प्राप्त हुने कुरामा उनीहरू विश्वास गर्दछन् । सुफीहरू भन्दछन्– "हे अल्लाह ! यदि मैले नर्क (जहन्नम) को डरले प्रार्थना गरेँ भने मलाई नर्कमै जलाउनु, स्वर्ग (जन्नत) को लोभले प्रार्थना गरेँ भने पनि स्वर्गबाट निकाल्नू । तिम्रो प्रेमले प्रार्थना गरेँ भने मात्र मलाई स्वर्ग प्रदान गर्नू" (अट्किन्स र ड्रडेन, सन् १९३६, पृ.४५३) । उनीहरू अल्लाहलाई अमूर्त होइन ज्यादै सुन्दर र प्रिय शक्ति ठान्दछन् ।

इस्लाम धर्मले गीत-सङ्गीतलाई निरुत्साहित गरे तापनि सुफीहरू अल्लाहको भक्तिगीत र सङ्गीतलाई उनको समीप पुग्ने र कृपाप्राप्त गर्ने सबैभन्दा सशक्त माध्यम ठान्दछन् र यस्तो सङ्गीतको व्यापक प्रयोग गर्दछन् । उनीहरूले विकसित गरेको सुफी सङ्गीत अहिले विश्वसङ्गीतकै एक मौलिक विधा बन्नपुगेको छ । त्यसैले अल्लाहको प्रशंसामा केन्द्रित गीत र सङ्गीतको प्रयोग पनि सुफी आचरणको अर्को मौलिकता बन्नपुगेको छ ।

गुरुभक्तिको परम्परा सुफी आचरण र व्यवहारको अर्को विशेषता रहेको छ । इस्लाम धर्मले अल्लाहबाहेक अरू कसैको प्रशंसा र भक्तिलाई उचित ठान्दैन । सुफीहरूले भने गुरुहरू अल्लाहप्राप्तिको मार्गका पथप्रदर्शक हुन्, त्यसैले जीवित मात्र होइन मृतक सुफी गुरुहरूका समाधिस्थलमा पनि भक्ति र सम्मान व्यक्त गर्नुपर्ने एवं आशीर्वाद लिनुपर्ने विश्वास गर्दछन् । त्यसैले संसारभरिका प्राचीन सुफीहरूका सगाधिस्थलहरू अहिलेसम्म पनि यस परम्पराका अनुयायीहरूका लागि पवित्र धार्मिक स्थल बन्नपुगेका छन् । भारतका कतिपय सन्तहरूका मजारहरू भारतमा मात्र नभई अफ्रिकामा समेत निकै लोकप्रिय रहेको पाइन्छ । (गिलक्रिस्ट, सन् १९८४, पृ.३४६०)

भौतिक सुखसुविधाको त्यागलाई अधिक महत्त्व दिनु पनि उनीहरूको अर्को विशेषता हो । उनीहरू आरम्भमा मोटो ऊनी वस्त्र लगाउने गर्दथे । हालसम्म पनि सुफी सन्तहरू साधारण वस्त्र धारण गर्दछन् । सुफी सन्तहरू कुनै निजी भौतिक सम्पत्ति सङ्ग्रह गर्दैनन् । हिन्दु जोगीजस्तै यायावर जीवन बिताउने गर्दछन् । जीवनयापनका लागि दान स्वीकार गर्दछन् । आफ्नो नाम र प्रसिद्धिको कुनै मोह गर्दैनन् ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अल्लाहबाट विशेष चामत्कारिक कार्य (करामत) गर्नसक्ने शक्ति प्राप्त हुने कुरामा विश्वास गर्नु र यस्ता चामत्कारिक कार्य गर्नु सुफीहरूको अर्को विशेषता हो। सुफी सन्तहरूले वर्षौंअघि मरेका मृतकलाई जिउँदो बनाउनसक्ने, रोगीहरूको रोग निवारण गर्नसक्ने, निःसन्तानलाई सन्तान दिलाउनसक्ने, गरिबलाई धनी बनाउन सक्नेजस्ता अलौकिक र चामत्कारिक कार्य गर्न सक्दछन् भन्ने कुरामा यस मतका अनुयायीहरूको गहिरो विश्वास रहेको हुन्छ। मृतक सुफी सन्तहरू (पीर) मा पनि यस्ता चामत्कारिक क्षमता हुने विश्वास गरिन्छ। यीबाहेक सुफीहरूमा अत्यधिक दानशीलता (सखावत), अल्लाहलाई खुसी तुल्याउने अधिक प्रयत्न र अपेक्षा (रजा), अधिक सन्तोष, धैर्य वा सहनशीलता (सब्र), हरेक कार्यमा साङ्केतिकता वा प्रतिकात्मकता प्रदर्शन (इशारत), जतिसुकै ज्ञानी भए तापनि अज्ञानताको भाव प्रदर्शन (गुर्बत), मोटो ऊनी वस्त्र वा ज्यादै साधारण वस्त्र (लिवासे सुफ) धारण, अल्लाहको इच्छा र आदेशानुसारको फिरन्ते जीवनयापन (सिहायत), संसारका भौतिक सुखसुविधा, पारिवारिक प्रेम आदि कुराप्रति अनाशक्ति (फग्र) प्रदर्शनजस्ता मुख्य लक्षणहरू पनि रहेका हुन्छन् (यजदानी, सन् १९८६, पृ.१४)। मदार बाबा पनि यस्तै आचरण र व्यवहार अवलम्बन गर्ने एक सुफी भएको हुँदा उनको जीवन पनि यस्ता आचरण र व्यवहारबाट अभिप्रेरित रहेको हुनुपर्दछ। यस्तै सुफी आचरण र व्यवहारप्रतिको विश्वासले गर्दा मदार बाबाले पनि आफ्नो जीवनकालमा अल्लाहको विशेष कृपा प्राप्त गरी अनेकौं चामत्कारिक कार्य (करामत) गरेको विश्वास स्थापित भएको हुन सक्दछ। मृत्युपछि पनि आफ्ना अनुयायीहरू वा याचकहरूलाई चमत्कारिक वरदान दिनसक्ने विश्वास बढ्दै गएर उनको साधनास्थलमा मेला लाग्ने र यस अवसरमा वरदान (मन्नत) माग्ने परम्परा सुरु भएको देखिन्छ। यस्तै दानशील र फिरन्ते जीवन बिताउने क्रममा उनले नेपालको चुरे पहाडसम्मको यात्रा गरी स्थानीयहरूको सङ्कटमोचनका लागि कुनै प्रतीकात्मक वा अलौकिक काम गरेको हुनसक्ने र यसबाटै उनीप्रतिको विश्वास यस क्षेत्रमा बढेको हुनसक्ने अनुमान रहेको छ।

भारतमा सुफी परम्पराको विकास र यसको नेपाल आगमन

सुफी मतको उत्पत्ति आठौंदेखि दशौं शताब्दीको विचमा सर्वप्रथम इराकको वासरा क्षेत्रमा, इरानको खरसान क्षेत्रमा, अफगानिस्तानको बल्ख क्षेत्रमा र मिश्रमा भएको विश्वास गरिन्छ। यसबेला कठिन इस्लामिक कर्मकाण्डहरूलाई चुनौती दिँदै भक्तिसङ्गीतमार्फत अल्लाहप्रति प्रेमप्रकट गर्ने अभियान सुरु भएको हो। आठौं शताब्दीका रबिया र दशौं शताब्दीका हल्लाज यस्ता प्रारम्भिक सुफीहरू थिए जसले अरब र उत्तरी अफ्रिकामा सुफी परम्पराको जग बसाले।

सुफीमतको व्यापक विकास र प्रसार भने ११ औं र १२ औं शताब्दीमा पाकिस्तानको लाहोर र पञ्जाव प्रान्तको मुल्तानमा भएका सुफी जमघटहरूपछि भएको हो। जसमा सयौं सुफी धर्मसङ्घको सहभागिता भएको विश्वास गरिन्छ। यहाँ सुफी विचारलाई सङ्गठित र व्यवस्थित गर्ने कार्य गरियो। यस्तो विचार छिट्टै अरब, मध्यपूर्व र अफ्रिका क्षेत्रमा पनि विस्तार भयो। भारतीय मुसलमानहरूले जोगी, सन्यासी वा वैष्णव भक्तजस्ता देखिने सुफी र उनले गर्ने भनिएका चमत्कारलाई छिट्टै मन पराए किनभने तान्त्रिक प्रभाव हाबी भएका पूर्व हिन्दु र बौद्धहरू इस्लाम धर्म अपनाएपछि परम्परागत इस्लामभन्दा *करामत* गर्ने सुफीहरूप्रति अधिक प्रभावित हुनु स्वभाविकै थियो। त्यसैले भारतमा यो मत ज्यादै लोकप्रिय बन्न पुग्यो। सुफी मुइनुद्दीन चिस्ती सन् ११९२ मा मुहम्मद गोरीका साथ अफगानिस्तानबाट भारत आएका थिए र सन् ११९५ देखि अजमेरमा स्थायी बसोबास गर्न थालेका थिए। उनी र उनका शिष्यहरूले भारतमा सुफी परम्परा प्रवेश गराउने र

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

लोकप्रिय बनाउने कार्य गरे । दिल्लीमा मुसलमान साम्राज्यको स्थापना (सन् १२०६) पछि यो मत समग्र भारतमा विस्तार हुनपुगेको हो ।

गुरु (मुर्सिद) र शिष्य (मुरिद) हरूबिचको अटुट प्रेम र निकट सम्बन्ध रहने सुफी परम्पराका कारणले आआफ्ना गुरुका व्यवहार र आचरण अनुसरण गर्दैजाँदा यसभित्र मदारिया चिस्ती, सुहारवर्दी, कादिरी, सत्तारी, फिरदौसी र नक्सबन्दीजस्ता सम्प्रदायहरूको पनि विकास हुनपुग्यो । यसमध्ये मदारिया सम्प्रदाय उत्तरभारतमा विशेष रूपले लोकप्रिय रहेको छ । मदार बाबा अर्थात् बदिउद्दिन अहमद जिन्दा शाह मदारले विकास गरेको यो सुफीमत उत्तरप्रदेश, मेवात क्षेत्र, बिहार, बङ्गालका साथसाथै नेपाल र बङ्गलादेशमा समेत विशेष लोकप्रिय रहेको छ । यी मतका प्रतिपादक मदार बाबाको समाधिस्थल अर्थात् मजार भने भारतको कानपुरस्थित मकनपुर नामक स्थानमा रहेको छ । यिनै मदार बाबाको साधनास्थल नेपालको चुरेपहाडको शिखरमा समेत पाइनु उल्लेखनीय विषय रहेको छ । यसबाहेक भारतमा अन्य तीन ओटा सुफी सम्प्रदाय निकै लोकप्रिय छन् । ख्वाजा मुइनुद्दीन चिस्तीले विकास गरेको चिस्ती सम्प्रदाय भारतमा सर्वाधिक लोकप्रिय देखिन्छ । भारतको अजमेरमा रहेको उनको समाधिस्थलमा अहिलेसम्म सुफी मुसलमानहरूको ठुलो भिड लाग्नेगरेको छ । मुल्तान क्षेत्रका प्रसिद्ध सुफी सेख सिहाबुद्दीन उमर सुहारवर्दीले विकसित गरेको र उनका शिष्य बदरुद्दीन जकारियाले सन् १२६२ पछि सम्पूर्ण भारतमा विस्तार गरेको सुहारवर्दी सम्प्रदाय दोस्रो लोकप्रिय सुफी सम्प्रदाय हो । बिहारमा यस मतको विशेष प्रभाव रहेको छ । सन् १०७७ मा इरानमा जन्मेका र इराकको बग्दादमा बसेका सेख अब्दुल कादिर जिलानीले विकसित गरेको कादिरी सम्प्रदाय पनि भारतमा निकै लोकप्रिय छ । यस मतलाई भारतमा प्रचार गर्ने कार्य भने मुहम्मद गौसले गरेका थिए । सुफी जिलानीलाई भारतमा सुफीहरूका पनि सुफी (पीरान ए पीर) र महान् सहयोगी सुफी (पीर ए दस्तगीर) जस्ता उपनामहरूले सम्बोधन गरिन्छ । उनको मृत्यु हिजरी सम्बत् ५६१ रबी उस्सानी महिनाको ११ गते भएको हो (वाकर उ.न.) । अहिलेसम्म पनि भारतमा उनको मृत्युतिथिलाई पवित्र ११ गते (ग्यारवी सरिफ) का रूपमा स्मरण गरिन्छ । यीबाहेक भारतमा सत्तारी, फिरदौसी र नक्सबन्दी सम्प्रदायको पनि सामान्य प्रभाव रहेको देखिन्छ । भारतमा गृहस्थमा संलग्न सर्वसाधारण मुसलमानहरू प्रायः सबै सुफी सन्तहरूप्रति समान आदरभाव व्यक्त गर्दछन् । यायावर जीवन बिताउने सुफी सन्तहरू मात्र कुनै निश्चित सम्प्रदायमा आबद्ध रहेको बताउने गर्दछन् । यसरी हेर्दा मदार बाबाले भारतमा विकास गरेको मदारिया सुफीमत पनि अन्य सुफी सम्प्रदायजस्तै भारतको एक प्रसिद्ध सुफी सम्प्रदाय हो जसलाई यस क्षेत्रमा मदार बाबाले लोकप्रिय बनाएका थिए ।

नेपालमा सुफी परम्पराको प्रभाव

नेपालमा इस्लाम सुफी परम्पराको प्रवेश कहिले भयो भन्ने प्रमाणित तथ्य प्राप्त नभए तापनि यहाँ मुसलमानहरूको प्रवेशसँगै सुफीमतको पनि प्रवेश भएको हो भन्ने कुरामा सन्देह छैन । तराईका बहुसङ्ख्यक मुसलमान भारतको बिहार तथा बङ्गालबाट (सिद्धिकी, सन् २००१, पृ.३३७) र काठमाडौँमा बस्ने भारतीय मुसलमान एवं पश्चिमी पहाडमा बस्ने पहाडी मुसलमानहरू पनि बिहार, बङ्गाल तथा अवध क्षेत्रबाट नेपाल प्रवेश गरी बसोबास गर्न थालेका हुन् (बानु, सन् १९८०, पृ.४७) । भारतका यी क्षेत्र मध्यकालमा कहिले दिल्ली साम्राज्यअर्न्तगत रहेर र कहिले स्वतन्त्र रहेर मुसलमान शासकहरूबाट शासित थिए । त्यसैले भारतबाटै नेपालको काठमाडौँ उपत्यका, पश्चिमी पहाड र तराई क्षेत्रमा बसोबास गर्न आइपुगेका मुसलमानहरूले सुफी परम्परालाई पनि आफूसँगै नेपाल भित्र्याएका थिए । त्यसैले अहिलेसम्म पनि नेपाली मुसलमान समुदायमा सुफी परम्पराप्रति गहिरो आस्था र प्रभाव रहेको पाइएको छ । यसैको एक उदाहरण मदार बाबाको दरगाह हो ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भारतमा जस्तो नेपालमा कुनै एक निश्चित सुफी सम्प्रदायको प्रभाव देखिँदैन । मदारिया, चिस्ती र कादिरी सम्प्रदायका प्राय: सबै सुफीहरूप्रति यहाँ समान आस्था रहेको देखिन्छ ।

मदार शाह बाबा आफ्नो जीवनको आरम्भिक समय अरब र भारतीय महाद्वीपका अनेकौं क्षेत्रमा भ्रमण गरेको देखिन्छ तर भारतमा सुफीमतका अनुयायीहरू प्रशस्त रहेको र यो इस्लामिक मत हिन्दु तथा बौद्ध तान्त्रिक मतको विचार र आचरणसँग निकै नजिक भएको हुँदा उनका समर्थकहरू भारतमै अत्यधिक हुनु स्वाभाविक छ । भारतमा सबै मुसलमान सुफी साधुहरूलाई हिन्दु तथा बौद्ध धर्मावलम्बीहरूले समेत उत्तिकै महत्त्वका साथ आदर गर्दछन् र उनीहरूको अलौकिक क्षमतामा विश्वास गर्दछन् । हालसम्म पनि भारतमा हरेक मुसलमान सुफी सन्तहरूका मजारहरूमा हिन्दु तथा बौद्धहरूले समेत भ्रमण गर्ने र यी सुफी सन्तहरूको मृतात्मासँग वरदान माग्ने परम्परा रहेको छ । मदार शाह बाबा जीवनकालको आखिरी समय उत्तरप्रदेशको कानपुर क्षेत्रमा बिताएका थिए । उनको मृत्यु पनि सोही क्षेत्रको मकनपुरमा भएको थियो र उनको समाधिस्थल अर्थात् मजार सोही ठाउँमा रहेको छ । निरन्तर भ्रमण गरिरहने सुफी मदार बाबा जीवनकालको आखिरी समय अर्थात् १४ औं शताब्दीको आरम्भतिर नेपालको नवलपरासी क्षेत्रको चुरे पहाडसम्म भ्रमण गरेको हुनसक्ने देखिन्छ । स्थानीय व्यक्तिहरूसँगको अन्तर्वार्ताका क्रममा एउटा लोकविश्वास प्राप्त भएको छ । यस लोकविश्वासअनुसार कुनै समय नवलपरासी जिल्लाको यस चुरे पहाड क्षेत्रमा एउटा राक्षस बस्ने गर्दथ्यो । उसले यस आसपासका बासिन्दाहरूलाई दुःख दिएको थियो । स्थानीय व्यक्तिहरूको यही दुःख हरण गर्न मदार बाबाले यस क्षेत्रको भ्रमण गरे । चुरे पर्वतको यस शिखरमा ४० दिनसम्म साधना गरी राक्षसको संहार गरे र सोही समयदेखि उनको यो साधनास्थलमा आउने र मदार बाबाको स्मरण गर्ने तथा उनीसमक्ष आफ्ना मनोकाङ्क्षा पूरा होउन् भनी वरदान माग्ने परम्पराको आरम्भ भयो । यो क्रम बढ्दै जाँदा यहाँ मदार बाबा मेला लाग्ने परम्पराको सुरुआत भयो । शोधका क्रममा सङ्कलित यस लोकविश्वासलाई सूक्ष्म अध्ययन गर्दा सिरियामा जन्मेर निरन्तर फिरन्ते जीवन बिताउने सुफी सन्त मदार बाबा भारतको कानपुर क्षेत्रबाट नेपालको चुरेपहाड क्षेत्रमा आएको र साधाना गरेको जनविश्वास सत्यताको निकै नजिक देखिन्छ । यस क्रममा मदार बाबाको दरगाहमा हिन्दुहरूको सहभागिता र शिवरात्रिको केही दिन अघिदेखि नै लाग्ने मेलाका बारेमा थप विचार गर्नुपर्ने देखिन्छ ।

सुफी सन्तपरम्परा इस्लाम धर्मभित्र विकसित एक धार्मिक आन्दोलन हो । भारतमा यस परम्पराको अभ्यास मध्यकालमा विकसित तान्त्रिक हिन्दु तथा बौद्ध धर्मका धार्मिक आचरण र व्यवहारसँग मिल्दोजुल्दो थियो । भर्खरै हिन्दु धर्म त्यागेर इस्लाम धर्म ग्रहण गरेका भारतीयहरूलाई इस्लाम धर्मका अन्य परम्पराभन्दा चमत्कार गर्ने यी साधुहरू स्वाभाविक रूपले प्रिय लाग्दथे । यसबाहेक भारतमा इस्लाम सुफी सन्तपरम्पराको प्रचार गर्ने सन्तहरूलाई भारतका हिन्दु तथा बौद्धहरूले पनि आफ्नै हिन्दु साधु सन्तजस्तै वा बौद्ध सन्तहरूजस्तै ठाने र उनीहरूप्रति आकर्षित हुँदै गए । फलस्वरूप इस्लाम सुफीहरूका मजारहरू हिन्दु तथा बौद्धहरूका वरदान माग्ने साझा स्थल बन्नपुगे । यसैको परिणामस्वरूप भारत अजमेरमा रहेको सुफी सन्त मोइनुद्दीन चिस्तीको दरगाह, उत्तरप्रदेशको फैजावाद स्थित दुखदुम शाहको दरगाह, बहराइज जिल्लाको गाजिबाबा मजार, पश्चिम बङ्गालको गौसे बङ्गला मजार तथा बरेली जिल्लाको अहमत रजा खाँको दरगाहजस्ता मजार तथा दरगाहहरूमा मुसलमानका साथसाथ हिन्दुहरूसमेत आफ्ना मनोकाङ्क्षा पूरा गर्ने उद्देश्यका साथ पुग्ने गर्दछन् । यही प्रभावले नेपालको मादार बाबाको दरगाहमा पनि मुसलमानहरूका साथसाथै हिन्दुहरूको समेत साझा आस्थाको केन्द्र बन्न पुगेको हो । मेला लाग्ने तिथि कसरी हिजरी सम्वत्अनुसार नभएर हिन्दु पात्रोअनुसार महाशिवरात्रिका अवसरमा स्थापित हुनपुग्यो भन्ने सन्दर्भ भने थप खोज र अध्ययनको विषय रहेको छ । हिजरी सम्वत्को कुनै वर्ष मदार बाबाको जन्मतिथि

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

वा मृत्युतिथि महाशिवरात्रिको आसपासमा परेको हुनसक्ने र यही तिथिलाई स्थानीय हिन्दुहरूले अनुसरण गर्ने क्रममा यो मेला सधैंका लागि महाशिवरात्रिको आरम्भिक दिनमा हुँदै आएको सामान्य अनुमान भने गर्न सकिन्छ। नेपालमा इस्लाम सुफी परम्पराको प्रभाव यही एक मदार बाबाको दरगाह र यहाँ लाग्ने मेला मात्र हो वा नेपाली मुसलमान समुदायका अन्य धार्मिक क्रियाकलापमा पनि सुफी परम्पराको प्रभाव परेको छ भन्ने विषयमा चर्चा गर्नु पनि यस प्रसङ्गमा सान्दर्भिक देखिन्छ।

नेपालको मलङ्गवा क्षेत्रमा मलंगवा बाबाको दरगाह रहेको र नेपालका तराई क्षेत्रमा बस्ने मुसलमानहरू, पहाडमा बस्ने पहाडी मुसलमानहरू तथा काठमाडौँ उपत्यकामा बसोबास गर्ने मुसलमानहरूमा पनि सुफी सन्तपरम्पराको प्रभाव धेरै किसिमबाट परेको देखिएको छ। विशेष गरी अल्लाहबाट वरदान माग्ने अभ्यासमा, रसुल मुहम्मदलाई हेर्ने वा बुझ्ने दृष्टिकोणमा र सुफी सन्तका मजार वा दरगाहमा उनीहरूको जन्म वा मृत्युतिथि (उर) का अवसरमा उपस्थित हुने र वरदान माग्ने परम्परामा यस सुफी परम्पराको प्रभाव अनुभव गर्न सकिन्छ। त्यसैले नेपाली मुसलमान समुदायको धार्मिक आचरण र सांस्कृतिक व्यवहारको सूक्ष्म विश्लेषण गर्दा भारतमा विकसित सुफी आचरणको प्रभावलाई निम्नलिखित तथ्यहरूबाट पनि हेर्न सकिन्छ :

मदार बाबाको अन्तर्राष्ट्रिय स्तरको मेला : मदार बाबाको दरगाहमा हुने बङ्गलादेश, भारत र नेपालका मुसलमानहरू तथा हिन्दुहरूसमेतको सहभागितामा सम्पन्न हुनेगरेको मेला नेपालमा देखापरेको इस्लाम सुफी परम्पराको विशेष उल्लेखनीय प्रभाव हो। सुफी सन्तको साधना स्थलमा गरिने भ्रमण र यस अवसरमा उनीसँग मागेका मनका इच्छा उनले चमत्कार वा *करामत*द्वारा पूरा गरिदिन्छन् भन्ने विश्वास सुफी प्रभावको एक उत्कृष्ट उदाहरण हो।

बरेल्वी धार्मिक मतको लोकप्रियता : भारतको उत्तरप्रदेशको बरेली जिल्लाअन्तर्गतको बरेल्वी गाउँमा सन् १८५६ जुनमा जन्मेका अहमत रजा खाँ नामक प्रसिद्ध सुफीले स्थापना र प्रचार गरेको इस्लाम धार्मिक मत नै बरेल्वी मत हो। यो मत हाल संसारभर नै विस्तार हुनपुगेको छ। सुफी रहस्यवादमा आधारित यस बरेल्वीमतको लोकप्रियता नेपालमा निकै रहेको छ। यसका अनुयायीहरूले पैगम्बर मुहम्मदलाई अझैसम्म जीवित रहेको र अदृश्य रूपमा संसारभर यत्रतत्र सर्वत्र (हाजिर नाजिर) व्याप्त भएको ठान्दछन्। यो विश्वास अहमद रजा खाँको *इल्म ए गायव* नामक कृतिमा गरिएको व्याख्याका आधारमा स्थापित भएको हो। बरेल्वीहरूले पैगम्बर मुहम्मद साधारण हाडमासुका साथै ज्योति (नूर) बाट बनेको कुरामा विश्वास गर्दछन्। उनीहरू ज्योतिको विनास नहुने हुँदा उहाँको अन्य मानिसजस्तै मृत्यु नभएको र उहाँ अदृश्य रूपमा अझै जीवितै रहनुभएको विश्वास गर्दछन्। उनीहरू मुहम्मदको भौतिक शरीर पनि चिहानमा जीवित मानिससरह सुरक्षित रहेको विश्वास गर्दछन्। प्रभात (फज्र) र शुक्रवार (जुमा) को नमाजपछि मुहम्मद आफ्नै सामुन्ने उभिनुभएको विश्वासमा उनीहरू उभिएर उहाँलाई अभिवादन गर्दछन्। एक सुफी गीतिकाव्य (*सलातो सलाम वा दरुद सलाम*) पाठ गरेर मुहम्मदलाई सुनाउँछन्। यस्तो सुफी रहस्यवादमा विश्वास गर्ने मुसलमानहरूको सङ्ख्या नेपालमा प्रशस्त रहेको छ। काठमाडौँको जामे मस्जिदमा प्रार्थना गर्ने र पोखराको मियाँ पाटन मस्जिदमा प्रार्थना गर्ने मुसलमानहरू यस्तै सुफी रहस्यवादमा आधारित धार्मिक मतका अनुयायीहरू हुन्। पोखरामा यस्तो विश्वास नगर्नेहरूले भने चिप्लेढुङ्गा क्षेत्रमा रहेको मस्जिदमा प्रार्थना गर्ने गर्दछन्। अहिलेसम्म पनि नेपालका पहाडी मुसलमानहरूमा यही सुफी विचारमा आधारित बरेल्वीमतकै सङ्ख्या अधिक रहेको छ। तराई क्षेत्रमा पनि यस्ता बरेल्वी धार्मिक मतको अनुसरण गर्नेहरूको सङ्ख्या उल्लेख्य रहेको छ। यसलाई नेपालमा सुफीमतको सबैभन्दा ठुलो प्रभावको रूपमा हेर्नुपर्दछ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भारतका सुफी दरगाह (मजार) हरूको तीर्थयात्रा : नेपालको मदार बाबाको दरगाहमा जस्तै भारतमा रहेका अनेकौं सुफी सन्त (पीर) का आश्रमस्थलहरू वा मृत सुफीहरूका समाधिस्थल (मजार) हरूमा नेपालका धेरै मुसलमानहरू आफ्ना इच्छा पूरा गराउन वा समस्याहरूबाट मुक्त हुन भ्रमण गर्ने गर्दछन्। भारतमा यस्ता सुफीका वार्षिक जन्मतिथि वा मृत्युतिथिमा उनका समाधिस्थलहरूमा ठुलो जमघट हुने गर्दछ। यस्तो महत्त्वपूर्ण दिनलाई *उर* भन्ने गरिन्छ। यस अवसरमा पीरको उपासना गर्दा समाधिस्थलमा रहेका सन्तका आत्माले चामत्कारिक शक्तिको प्रयोग गरेर आफ्ना उपासकहरूको इच्छा पूरा गरिदिन्छन् भन्ने विश्वास रहेको पाइन्छ (गिलक्रिस्ट, सन् १९८४, पृ.३४८)। नेपालको तराई क्षेत्रबाट पनि मुसलमानहरू भारतका र नेपालकै विभिन्न ठाँउमा रहेका सन्तहरूका समाधिस्थललाई तीर्थस्थल मानी भ्रमण र उपासना गर्ने गर्दछन् (शर्मा, सन् २००४, पृ.११५)। कपिलवस्तु क्षेत्रका मुसलमानहरूमा भारतको अजमेरमा रहेको सुफी सन्त मोइनुद्दीन चिस्तीको दरगाहमा, उत्तरप्रदेशको फैजावादस्थित दुखदुम शाहको दरगाहमा, बहराइज जिल्लाको गाजिबाबा मजारमा, पश्चिम बङ्गालको गौसे बङ्गला मजारमा, बरेली जिल्लाको अहमत रजा खाँको दरगाहमा पुरानो दिल्लीमा रहेका केही सुफी दरगाहहरूमा र नेपालको मलंगवामा रहेको मलंगवा बाबाको दरगाहमा भ्रमण गरी वरदान माग्ने प्रचलन रहेको छ (शर्मा, सन् २००४, पृ.११५)। काठमाडौँ र तराईमा पनि यस्ता सुफी मजारहरूको तीर्थयात्रा गर्ने प्रचलन रहेको छ। यसलाई पनि सुफीमतको प्रभाव नै मान्न सकिन्छ।

अब्दुल कादिर जिलानीको स्मृति दिवस मनाउने परम्परा : अब्दुल कादिर जिलानी प्रसिद्ध सुफी सन्त रहेको र उनलाई मुसलमानहरू सुफीहरूका पनि सुफी (पीरहरूका पनि पीर) भनेर सर्वश्रेष्ठ सुफीके रूपमा सम्मान गर्ने कुरा यसअघि नै उल्लेख गरिएको छ। कठिन इस्लामिक साधना गरी अल्लाहबाट विशिष्ट ईश्वरीय शक्ति प्राप्त गरेको हुँदा उनले अल्लाहमार्फत इच्छित फल प्रदान गराउन सक्दछन् भन्ने विश्वास मुसलमानहरूमा बढ्दै गएको थियो। उनका समर्थक र अनुयायीहरूले उनलाई महान् सहयोगी (घौस उल् आजम) तथा पवित्र सहयोगी (घौस ए पाक) जस्ता नामले पनि सम्बोधन गर्दैआएको पाइन्छ। उनको पार्थिव शरीरलाई इराकको बग्दादनजिकै टिग्रिस नदीको किनारमा रहेको बाबुल सेख रेस्फानजिकै गाडिएको छ (अब्दुल-कादिर जिलानी, उ.न.)। उनको यस मजारलाई आजभोलि ज्यादै महत्त्वपूर्ण तीर्थस्थलका रूपमा विकास गरिएको छ। उनै जिलानीको मृत्युको तिथिलाई नेपालका सुफी मुसलमानहरूले एक पवित्र तिथि वा चाडकै रूपमा मनाउने गर्दछन्। हरेक वर्ष इस्लामी पात्रोअनुसार *रवी उस्सानी* महिनाको ११ गते यो स्मृति दिवस मनाइन्छ। यही ११ गतेलाई अरबी भाषामा आदर्शपूर्ण ११ गते (ग्यारवी शरीफ) भन्ने गरिन्छ। यस अवसरमा नेपालका सुफी (अर्थात् बरेल्वी) मुसलमानहरूले जिलानीको स्मरणमा विशेष प्रार्थना गर्ने, उनको जीवनी र योगदान तथा महान्ताका विषयका प्रवचन गर्ने तथा घरघरमा मिठाई फलफूल बाँड्ने, गरिबलाई भोजन गराउनेजस्ता कार्यक्रमहरू गर्दछन्। यसलाई पनि सुफी प्रभावको राम्रो उदाहरण मान्न सकिन्छ।

सुफी सङ्गीतप्रतिको आकर्षण : *कुरआन* (३१ : ६) मा मन बहलाउने वा मानिसहरूलाई सत्कर्मबाट टाढा राख्ने (गीत-सङ्गीत) कुराहरूबाट जोगिन निर्देशन गरेको बुझिन्छ (कुरआन मजीद, सन् २००८, पृ.६६६)। *हदीस बुखारी* (७ : ६९ : ४९४) मा पनि बाजा (अर्थात् सङ्गीत) बजाउन मुसलमानहरूका लागि वर्जित रहेको उल्लेख छ (*हदीस बुखारी* अनुवाद, सन् २००५)। त्यसैले आम मुसलमानहरू गीत र सङ्गीतलाई इस्लाम धर्मप्रतिकूलको व्यवहार ठान्दछन् तर सुफीहरूले भने *कुरआन* र *हदीस*को भित्री आशय अल्लाहका सन्देशहरूबाट बहकाउने वा विमुख गराउने गीत-सङ्गीतहरूबाट मात्र टाढा रहनुपर्ने रहेको ठान्दछन्। उनीहरू अल्लाहमा समर्पित (सुफी) गीत र सङ्गीत प्रयोग गर्न सकिने ठान्दछन्। उनीहरूले यस्ता सुफी सङ्गीतभित्र पनि *अल्लाह*को प्रशंसा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

गरिएका गीत (हम्द), पैगम्बर मुहम्मदको प्रशंसा गरिएका गीत (नात), सुफी गुरुहरूको प्रशंसाका गीतहरू (मँकवात्), आत्मालाई दैवीय तत्त्वमा एकाकार गर्न रोमाञ्चक भाषामा गाइने उत्तेजक र मादक गीतहरू (गजल) तथा विशेष खालको सामूहिक गीत (कवाली) जस्ता अनेकौं गीतिशैलीको विकास गरेका छन् । यसबाहेक मुसलमान समुदायमा पैगम्बर मुहम्मदको जन्मदिनको गीति बयान (मौलिद), सिया समुदायले गाउने हुसैनको साहदतसम्बन्धी गीत (ताजिया), हुसैनको सहादतको सम्झनामा सुन्नी समुदायले गाउने गीत (आशुरा), इथोपियामा गाइने नैतिक गीत (मञ्जुमा) तथा पैगम्बर मुहम्मदको प्रशंसामा गाइने गीत (मदिह नववी) जस्ता सामूहिक गीत-सङ्गीतहरूको पनि प्रचलन रहेको पाइन्छ । (यजदानी, सन् १९८६ पृ.१४)

नेपालको पश्चिमी पहाड र तराईका मुसलमानहरूमा पैगम्बर मुहम्मद र सुफी धर्मगुरुहरूको प्रशंसामा गाइने *नात र मँकवात्* जस्ता परम्परागत सुफी गीतहरू लोकप्रिय छन् । प्रवचन र धार्मिक समारोहहरूमा धर्मगुरुहरूले यस्ता गीत गाउने र समूहले दोहोऱ्याउने गरेको पाइन्छ । सुफी सङ्गीतकै प्रभावले गर्दा हिन्दी गजल र कवाली गीत मन पराउने मुसलमानहरू पनि यहाँ उल्लेख्य रहेको देखिन्छ । नेपालमा गाइने अर्को उल्लेखनीय सुफी गीत *ताजिया* पनि हो । यो गीत खास गरेर सियाहरूले मुहम्मदका नाति हुसैनको हत्या भएको विवरणलाई कारुणिक र उत्तेजक किसिमले प्रस्तुत गरेर गाउने गीत हो । तर नेपालको तराई र पहाडका कतिपय गाउँमा भने सुन्नी मुसलमानहरूले पनि यस्तो *ताजिया* गाउने प्रचलन रहेको छ । गण्डकी क्षेत्रमा केही समयअधिसम्म यस्तो *ताजिया* सुफी गीत निकै लोकप्रिय रहेको बुझिन्छ । स्याङ्जाको भिरकोट गाउँमा र अर्घाखाँचीमा अहिलेसम्म पनि मुहर्रमम महिनाको १० गतेका दिनमा *ताजिया* गाउने प्रचलन रहेको छ । तराई क्षेत्रमा पनि यो गीत गाउने आम प्रचलन रहेको छ । यो पनि सुफी परम्पराको एक महत्त्वपूर्ण प्रभाव नै हो ।

फकिरहरूको उल्लेख्य उपस्थिति : 'फकिर' शब्द अरबी भाषाको 'फक्र' शब्दबाट व्युत्पत्ति भएको हो जसको अर्थ गरिबी भन्ने हुन्छ । मुसलमान समुदायमा फकिर भन्नाले एक यस्तो सुफी सन्त वा साधुलाई बुझिन्छ जसले आफ्नो व्यक्तिगत धनसम्पत्ति त्याग गरेर दानबाट जीविका चलाउँछ । अधिक आध्यात्मिक भावना भएको र अल्लाहको भक्तिमा समर्पित भई यायावर जीवन विताउने सुफीलाई नै मुसलमान समुदायमा फकिर भनिन्छ । कालान्तरमा यी फकिरहरूका सन्तान उत्तरी भारतमा बस्ने एक मुसलमान जाति बन्नपुगेका थिए । नेपालको पहाडी क्षेत्रमा पनि केही समयअधिसम्म गाजी मियाँ, मदारी फकिर (मदार बाबा) जस्ता अग्रज सुफी र फकिरहरूप्रति विशेष सम्मान गरिन्थ्यो (ग्यावरियु, सन् १९७२, पृ.९२) । अहिलेसम्म पनि गण्डकी क्षेत्रमा फकिरका सन्ततिहरूको उल्लेख्य जनसङ्ख्या रहेको छ । हाल उनीहरूले दान ग्रहण गर्दैनन् र स्थायी बसोबास गर्ने गर्दछन् (आचार्य, सन् २०१०, पृ.१५८) । फकिरहरूको यस्तो उपस्थितिले विगतमा नेपालको पहाड र तराईमा सुफी सन्त वा फकिरहरूको उल्लेख्य उपस्थिति रहेको प्रमाणित हुन्छ । यसलाई पनि सुफी प्रभावको अर्को उत्कृष्ट उदाहरण मान्नुपर्दछ । यसरी हेर्दा मदार बाबाको दरगाह र उनको नाममा लाग्ने मेला मात्र नभई अन्य विविध संस्कृति, आचरण र व्यवहारमा पनि नेपाली मुसलमान समुदायमा सुफी परम्पराको स्पष्ट प्रभाव देखिन्छ ।

निष्कर्ष

इस्लाम धर्मभित्र विकास भएको एक रहस्यवादी धार्मिक आन्दोलन र यसबाट उत्पन्न भक्तिप्रधान विशिष्ट मुसलमान व्यवहार नै सुफी परम्परा हो । कट्टर इस्लाम धार्मिक कर्मकाण्डको सट्टा अल्लाहको असीम भक्ति र चरम प्रेमप्रदर्शनबाट मुक्ति प्राप्त गर्ने इस्लाम तरिका पनि सुफी

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

परम्परा हो । यस्तो परम्पराका अनुयायीहरू सुफी, सन्त वा पीर कहलाउँछन् । नवलपरासी स्थित मदार बाबा दरगाहसँग सम्बन्धित मदार बाबा पनि यस्तै एक सुफी सन्त थिए । भौतिक सुखसुविधाको त्याग, सम्पत्तिको त्याग, यायावरीय जीवनशैली, विशेष खालका भक्तिगीत र अल्लाहप्रतिको प्रेम र समर्पण भावले विशेष चामत्कारिक र आलौकिक क्षमता प्राप्त गर्न सकिन्छ र यस्तै चामत्कारिक क्षमताले मानिसलाई दुःखबाट मुक्ति दिलाउन सकिन्छ भन्ने विश्वास यस परम्पराको प्रमुख विशेषता हो । त्यसैले मदार बाबासँग पनि यस्तै चामत्कारिक क्षमता रहेको विश्वास गर्दै उनीसँग चमत्कापूर्ण वरदानप्राप्तिका लागि मानिसहरूले यस क्षेत्रको भ्रमण गर्ने गर्दछन् । नवलपरासीको मदर बाबा दरगाहमा लाग्ने मेला यस्तै सुफी परम्परको एक जीवन्त उदाहरण हो । हिन्दुहरूको विषेश प्रभावले हिन्दु पात्रोअनुसार महाशिवरात्रिका अवसरमा लाग्ने यो मेला सिरियामा जन्मेर जीवनकालभर यायावर जीवन बिताएका र भारतको कानपुरको मकनपुरमा समाधिस्थ भएका मदार बावाले यस क्षेत्रमा आई ४० दिनसम्म साधना गरेर स्थानीय वासिन्दालाई खराब आत्माबाट मुक्ति दिलाएको विश्वासबाट सञ्चालनमा आएको थियो । यसबाट नेपालका मुसलमान समुदायमा पनि सुफी परम्पराको प्रभाव परेको र इस्लाम सुफी सन्तहरू हिन्दुहरूका समेत आस्थाका केन्द्र बन्नपुगेको देखिन्छ । विशेष गरी यहाँका बरेल्वी समूहमा आवद्ध मुसलमानहरूमा यस्तो सुफी प्रभाव स्पष्ट देख्न सकिन्छ । यहाँ पनि पैगम्वर मुहम्मद अझै जीवित रहनुभएको र यत्रतत्र सर्वत्र विद्यमान रहनुभएको छ भन्ने कुरामा विश्वास गर्ने बरेल्वी धार्मिक मतका अनुयायीहरू प्रशस्त रहेका छन् । भारतमा रहेका सुफी सन्तहरूका समाधिस्थलहरूमा तीर्थयात्रा गरी वरदान माग्ने परम्परा रहेको छ । इरानमा जन्मेर इराकको बग्दादमा जीवन बिताएका प्रसिद्ध सुफी अब्दुल कादिर जिलानीको स्मृति दिवस मनाउने परम्परा पनि रहेको छ । *नात, मँकवात, आशुरा, ताजिया* जस्ता सुफी गीतहरूको लोकप्रियता रहेको छ । समूहकै रूपमा गण्डकी क्षेत्र र तराईमा मुसलमान फकिरहरूको बसोबास रहेको छ । यी नेपाली मुसलमानहरूमा सुफी परम्पराको गहिरो प्रभाव रहेका केही महत्त्वपूर्ण प्रमाणहरू हुन् । मदार बाबाको दरगाह र यहाँको मेला पनि यही सुफी परम्पराकै एउटा उत्कृट उदाहरण हो र हिन्दु मुसलमानबिचको धार्मिक सहिष्णुताको बलियो प्रमाण पनि हो ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

अट्किन्स, जी.जी. र ड्र्डेन सी. एस. (सन् १९३६). *प्रोसेस अफ गड्स.* हार्पर एन्ड ब्रदर्स पब्लिसर्स ।

अब्दुल कादिर जिलानी (उ.न.). पुनः प्राप्ति जुन ११ मा http://en.wikipedia.org/widi/Abd_al-Jilani बाट ।

आचार्य, महेशकुमार. (सन् २०१०). *गण्डकी क्षेत्रका मुसलमानहरूको संस्कृति र सांस्कृतिक परिवर्तन.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय, त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

कुरआन मजीद. (सन् २००८). *नेपाली भाषामा अनुवादित कुरआन मजीद.* इस्लामी सङ्घ नेपाल ।

गिलक्रिस्ट, जोज. (सन् १९८४). *मोहम्मद एन्ड द रिलिजन अफ इस्लाम.* पुनः प्राप्ति जुलाई, २० http://www.answering-islam.org/Gilchrist/Vol1/index.html बाट ।

ग्यावरियु, मार्क. (सन् १९७२). मुस्लिम इन द हिन्दु किङ्डम अफ नेपाल. *कन्ट्रिब्युसन टु द इन्डियन सोसोलोजी ६ (८४), पृ.८४-१०५ ।*

नेपाली बृहत् शब्दकोश. (पाँचौं संस्क.) (२०५५). नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

वानु, कुरैशा. (सन् १९८०). *इन्ट्रोडक्सन अफ मुस्लिम इन नेपाल.* अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्र. इतिहास केन्द्रीय विभाग, मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय, त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

बुखारी हदीस अनुवाद. (सन् २००५). पुनः प्राप्ति मार्च २८, सन् २०१९ http://www.iiu.edu.my/deed/hadith/ bukhari/index.html बाट ।

मदारी. करी सय्यद महजर अली जाफरी वकारी. (सन् २०१३). *तारिखे मदारे आलम.* हजरत मौलाना अलहाज कारी सय्यद ।

यजदानी, कौशर. (सन् १९८६). *सुफी दर्शन एवं साधना.* जेन्युइन पब्लिकेसन्स ।

वाइज. जेम्स. (सन् २०१७). *नोटस् अन द रेस, कास्ट, एन्ड ट्राइस अफ इस्टर्न बङ्गाल.* न्युयोर्क : ट्यलर एन्ड फ्रान्सिस पुनः प्राप्ति, जुलाई २०, https://books.google.com.np/books?id.mzUlDwAAQBAJ&pg =PA78&rediresc=y#v=onepage&q&f=false बाट ।

वाकर. अदम हनी. (उ.न.) *शेख अब्दुल कादिर जीलानी : द रोज अफ बगदाद.* पुनः प्राप्ति जुन ११, सन् २०१९ www.alislsm.org/library/articles/sheidh-Abdul Qadir-al-Jilani बाट

शर्मा. शुधीन्द्र. (सन् २०२०). लिभ्ड इस्लाम इन नेपाल. *लिभ्ड इस्लाम इन साउथ एसिया.* इम्तियाज, अहमद हेल्मुट रेफिल्ड (सम्पा.). बर्गहन बुक्स मुस्लिम साउथ एसिया कङ्ग्रेस ।

सिद्दिकी. मोहम्मद. (सन् २००१). "मुस्लीम पपुलेसन इन द किङ्डम अफ नेपाल : सम आउटस्टाइन्डिङ फिचर". *मुस्लिम माइनोरिटी अफेयर्स.* २१ (२), पृ.३३३-३४६ पुनः प्राप्ति मे २०, सन् २००७ ब्ल्याकवेल सिनर्ज डाडाबेसबाट ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

थारु र मगर जातिमा प्रचलित रामगाथाका पात्रको तुलनात्मक विश्लेषण

डा. मुकुन्द शर्मा*

लेखसार

प्रस्तुत लेख थारु र मगरका रामगाथाका पात्रको तुलनात्मक विश्लेषणमा केन्द्रित छ । थारु नेपालको तराई तथा मध्य तराई भूभागमा बसोबास गर्ने हिन्दु धर्मावलम्बी समुदाय हुन् भने मगर विशेषतः नेपालको मध्यपहाडी भूभाग र त्यहाँबाट बसाइँ सरी तराईमा समेत बसोबास गर्ने हिन्दु धर्मावलम्बी समुदाय हुन् । यी दुवै समुदायका आआफ्ना भाषा, संस्कृति, रीतिरिवाज, परम्परा, साहित्य र लोकसाहित्य छन् । लोकसाहित्यअन्तर्गत अध्ययनीय 'रामगाथा' पनि पर्दछ जसलाई थारु समुदायले 'रमायण' वा 'रामायण' , 'धनुर्जग' , 'सीताविवाह' आदिका नामबाट प्रस्तुत गर्ने गरेका छन् भने मगर समुदायले 'रम्भायन' वा 'रमायन नचरी' पनि भन्ने गर्दछन् । यी दुवैका विषयवस्तु समान भए पनि प्रस्तुति शैली र जातीय भाषिक तथा सांस्कृतिक प्रभाव पर्न गई भिन्नभिन्न तरिकाले प्रस्तुत गर्ने गरेको पाइन्छ । यस अध्ययनमा भने रूपन्देही जिल्लाका थारु समुदायमा प्रचलित थारु रामायण र पाल्पाका मगर समुदायमा प्रचलित 'रम्भायन' लाई लिई तिनमा प्रयुक्त पात्रको तुलनात्मक विश्लेषण गरिएको छ । तुलनाका मुख्यतः अमेरिकी, पेरिस–जर्मन र रुसी सम्प्रदाय तथा लोकसाहित्यको मानक रूप निर्धारण पद्धतिमध्ये यस आलेखका लागि अमेरिकी सम्प्रदायद्वारा प्रस्तुत पाठ वा कृतिको सौन्दर्यपरक तुलना र लोकसाहित्यका मानक रूपपद्धतिको अवलम्बन गरिएको छ । यस पद्धतिकाअनुसार कुनै पनि भिन्नभिन्न जाति, भाषा, संस्कृति र भूगोलमा प्रचलित समान विधाका पात्रको चारित्रिक विशेषतामा समानता र तिनै कारणले आगम, लोप, अनुकूलन, विपर्यय र परिवर्तन भई भिन्नतासमेत आउँछन् भन्ने रहेको छ । त्यसैले दुवै गाथामा प्रयुक्त पात्रका चारित्रिक विशेषतामा केकस्तो समानता र भिन्नता पाइन्छ भन्ने खोजी गरी भिन्नता आउनुका कारणहरूको समेत पहिचान गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जी

चारित्रिक, आगम, लोप, अनुकूलन, विपर्यय, परिवर्तन ।

* सहप्राध्यापक, पद्मकन्या बहुमुखी क्याम्पस, काठमाडौं ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

विषयपरिचय

नेपालको तराई क्षेत्रमा बसोबास गर्ने थारु र पहाडी क्षेत्रमा बसोबास गर्ने मगर समुदायमा आआफ्नै तरिकाले लोकसाहित्यिक विधाको प्रस्तुति गर्ने प्रचलन रहेअनुसार आआफ्नो भाषा, संस्कृति, रीतिरिवाज र परम्पराका अवसरमा विभिन्न चाडपर्व, मेलापर्व, जातिगत संस्कार तथा अनुष्ठान सम्पन्न गर्न, जातीय परम्पराअनुसार प्रस्तुति गरी मनोरञ्जन लिनदिन तथा सामाजिक समारोहका अवसरमा समेत मनोरञ्जनका निम्ति रामकथायुक्त गाथाको प्रस्तुति गर्ने प्रचलन रहिआएको छ। थारु समुदायमा यसलाई रामायण वा राम झुमरा नाच भनिन्छ जसको प्रस्तुति गाथा र नाट्य गरी अवसर र प्रस्तोताअनुसार दुवै शैलीमा गर्ने गरिन्छ भने मगर समुदायमा यसलाई *रम्भायन* वा *रमायन* नाच भनिन्छ जसको प्रस्तुति नृत्यसहित गाएर गरिन्छ। यी दुवैको कथ्यविषय रामकथा रहेको छ जसका पात्रको चारित्रिक विशेषतामा समान विषयवस्तुले गर्दा समानता र भिन्नभिन्न जाति, भाषा, संस्कृति र भूगोलमा प्रचलित रहेकाले भिन्नतासमेत पाइन्छ। यस्ता भिन्नता ल्याउने कारक तत्त्वमा आगम, लोप, अनुकूलन, विपर्यय र परिवर्तन पर्दछन्। यी तत्त्वको पहिचान तुलनात्मक अध्ययनका माध्यमबाट गर्न सकिन्छ। तुलना भन्नाले दुई वा सोभन्दा बढी विषयवस्तुका बिचको दँजाइ हो। यस्तो अध्ययन समान विषयवस्तुयुक्त दुई कृति वा लोकसाहित्यका सन्दर्भमा भिन्नभिन्न जाति, भाषा, संस्कृति र भूगोलमा प्रचलित समान विषयवस्तुयुक्त विधामा पनि गर्न सकिन्छ। त्यसैले प्रस्तुत आलेखमा थारु र मगर जातिमा प्रचलित रामगाथाका पात्रमा केकस्ता समानता र भिन्नता पाइन्छन् भन्ने विषयलाई मूल प्राज्ञिक जिज्ञासा बनाई यसको प्राज्ञिक समाधान गरिएको छ।

अध्ययनको विधि

प्रस्तुत अध्ययनका लागि सामग्री सङ्कलन क्षेत्रकार्य र पुस्तकालयीय कार्यबाट गरिएको छ। यस क्रममा थारु रामायणका लागि आफैँद्वारा लिखित तथा प्रकाशित थारु लोकरामायण पुस्तकबाट सामग्री लिइएको छ भने मगर समुदायमा प्रचलित रम्भायनका लागि क्षेत्रकार्यवाट सामग्री सङ्कलन गरी मूल पाठका रूपमा https://www.academia.edu/43433573/Magarko_Ramayanko_mulpath मा राखिएको छ। यसरी सङ्कलित सामग्रीका आधारमा गाथाका पात्रको पहिचान गरी दुवै कृतिका पात्रका चारित्रिक विशेषतामा केकस्तो समानता र भिन्नता छ भन्ने कुराको खोजी तुलनात्मक अध्ययनका माध्यमबाट गरिएको छ। समान वा भिन्न जाति, भाषा, संस्कृति र भूगोलमा प्रचलित भाषा, साहित्य र लोकसाहित्यका समान विधामा रहेका विधातत्त्व, पात्र र परिवेशगत विशेषता, पाठ वा सामाजिक सांस्कृतिक दृष्टिले समानता र भिन्नता वा दुवैको पहिचान गर्ने उद्देश्यले यस्तो अध्ययन गर्न सकिन्छ (शर्मा, २०७४, पृ.६९–७०) भन्ने मान्यतालाई अवलम्वन गरी यस अध्ययनमा दुवै गाथाका पात्रको चारित्रिक वैशिष्ट्यको पहिचानका लागि अमेरिकी सम्प्रदायद्वारा प्रस्तुत सौन्दर्यतात्त्विक तुलनात्मक पद्धतिको अनुशरण गरिएको छ। यसअनुसार लोकसाहित्यका समान विधाका पात्र र तिनले कथावस्तुमा निर्वाह गरेका भूमिकाका बारेमा तुलना गरी समानता र भिन्नता तथा भिन्नता आउनुका कारणहरूको खोजी पनि गर्न सकिन्छ र यस्तो तुलनाका लागि लोकसाहित्यिक विधामा हुने आगम, लोप, अनुकूलन, विपर्यय र परिवर्तन (पराजुली, २०६३, पृ.४८) जस्ता मानक रूपतत्त्वलाई आधार मान्न सकिन्छ भन्ने मान्यताअनुसार यसै आधारमा तुलनात्मक विश्लेषण गरी समानता र भिन्नताको पहिचान गरिएको छ। यसरी पहिचान गर्दा दुवै गाथामा उल्लिखित तुल्य पात्रहरूलाई मात्र लिइएको छ। विश्लेष्य तत्त्वको परिचय विश्लेषणकै क्रममा दिइएको छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पात्रको तुलनात्मक विश्लेषण

अध्ययनीय रामगाथाहरू लोकसाहित्यका आख्यानात्मक, प्रबन्धात्मक र प्रदर्शनमूलक लोकगाथा विधाअन्तर्गत पर्दछन् । प्रस्तुतिको शैलीगत विविधताले यिनलाई लोकनाटक पनि भनेको पाइन्छ । तर थारु रामायणको प्रस्तुति वाद्यवादनसहितको सामूहिक गायन र साजसज्जासहितको नाट्य मञ्चनका रूपमा पनि गरिने भएकाले लोकगाथा र लोकनाटक दुवै विधाअन्तर्गत राख्न सकिन्छ भने मगर समुदायमा प्रचलित 'रम्भायन' को प्रस्तुति वाद्यवादन र नृत्यशैलीमा गायन गरिने भएकाले नृत्यगाथा भन्नु सान्दर्भिक हुन्छ । यी दुवैका वर्ण्यविषय रामका त्याग, समर्पण र वीरतामूलक चरित्रको उद्घाटन गर्नुसँग सम्बन्धित रहेका छन् । यी दुवैका कथावस्तुको स्रोत मुख्यत: भारतका विभिन्न स्थानमा प्रचलित 'रामलीला' लोकनाटक र रामकथा सम्वद्ध बाल्मिकीय 'रामायण' हुन् । यिनैबाट कथाको प्रेरणा लिई नेपालमा बसोबास गर्ने थारु र मगर समुदायले रचना गरेकाले दुवैका मूल कथावस्तु र पात्रहरू समान किसिमका छन् भने दुवै समुदायले आआफ्नो भाषा, संस्कृति, चालचलन, रीतिरिवाज, परम्परा र भूगोलअनुसार ढालेर लोकानुकूलन कथन गरेकाले विषयवस्तु र पात्रगत वैशिष्ट्यमा भिन्नता पनि पाइन्छ । यस्तो भिन्नता ल्याउने कारक तत्त्वमा आगम, लोप, अनुकूलन, विपर्यय र परिवर्तन पर्दछन् । यसरी भिन्नभिन्न जाति, भाषा, संस्कृति र भूगोलमा भिन्नभिन्न नाम र शैलीमा प्रस्तुत गरिने लोकसाहित्यका आख्यानात्मक, प्रबन्धात्मक र प्रदर्शनमूलक विधामा तत्तत् जातिका जातीय सामाजिक, सांस्कृतिक एवं भौगोलिक प्रभावका कारणले विषयवस्तु, पात्र र परिवेशमा अनुकूलनका माध्यमबाट परिवर्तन गरिएको हुन्छ । यस आलेखमा पात्रप्रयोग र तिनको भूमिकाका आधारमा तुलनात्मक विश्लेषण गरिएको छ ।

पात्रप्रयोगका आधारमा तुलना

अध्ययनीय दुवै गाथामा हिन्दूका आराध्य देवता रामको जन्मदेखि वनवास, सीताहरण, लङ्का विजय तथा अयोध्या फिर्तीसम्मको वर्णन गरिएको छ । यसरी समान विषयवस्तुले गर्दा यी दुवैमा पात्रगत समानता पाइन्छ भने प्रस्तोताको सामाजिक पृष्ठभूमि, भूगोल, भाषा, संस्कृति, रीतिरिवाजजस्ता कारणले तिनमा आगम, लोप, अनुकूलन, विपर्यय र परिवर्तनजस्ता तत्त्व घटित भई भिन्नता पनि पाइन्छ । यहाँ तिनै समानता र भिन्नताको पहिचान निम्नानुसार गरिएको छ :

पात्रप्रयोगगत समानता

अध्ययनीय दुवै रामगाथाका मुख्यमुख्य पात्रहरू समान छन् भने तिनको चारित्रिक र भौगोलिक विशेषता प्रकट गर्न आएका अन्य पात्रमा भिन्नभिन्न जाति, भाषा, संस्कृति र भूगोलमा प्रचलित रहेकाले र त्यसैअनुसार पात्रमा अनुकूलन गर्नाले विविधता पनि भेटिन्छ । पात्रप्रयोगका दृष्टिले दुवै रामगाथामा दशरथ, राम, सीता, लक्ष्मण, भरत, कौशल्या, कैकेयी, हनुमान्, रावण, जनक, माझी, स्वर्णमृग र सुँडेनी पात्रहरू समान किसिमले समान भूमिकामा आएका छन् ।

पात्रप्रयोगगत भिन्नता

दुवै गाथामा प्रयुक्त असमान पात्रहरूमध्ये थारु रामायणमा आएका पात्रहरू र तिनको भूमिकाको स्थानमा मगरको *रम्भायन*मा अर्कै पात्र तथा अर्कै भूमिकामा आएको देखिन्छ । थारु *रामायण*मा उल्लिखित कतिपय पात्रहरू थारु जातीय परम्परा र तराई भूमिको प्रतिनिधित्व गर्ने प्रकारका रहेका छन् भने मगरको रम्भायनमा प्रयुक्त पात्रहरू पहाडिया मगर संस्कृति र नेपालको

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पहाडी भूगोलको प्रतिनिधित्व गर्ने प्रकारका रहेका देखिन्छन् । दुवै गाथामा प्रयुक्त असमान पात्रहरूलाई तल प्रस्तुत गरिन्छ ।

थारु रामायणका पात्रहरू	**मगरको रम्भायनका पात्रहरू**
विश्वामित्र, वसिष्ठ, अत्रि र कौसिक ऋषिहरू, अहिल्या, सोडितपुरका राजा बाणासुर, बङ्गालका राजा, परशुराम, देवी-देवताहरू, नाउ, नाउनी, सीताकी आमा, शिव, पार्वती, जटायु, सेवरी, अङ्गद, विभीषण, जाम्बवन्त, रामका सैन्यदल, वैद्य, दधिवल तथा मारीच, ताडका, सूर्पणखा, खर, दूषण, बालि, मेघनाथ, पातालका राजा नवरन्ता, अहि रावण र रावण ।	दशरथका बाबु, दमाईहरू, कलस्यानीहरू, सुगा, कटुवाल, सोह्र सय गोपिनीहरू, पुरोहित, पण्डित, पुत्रप्राप्तिको फल दिने ऋषि र पण्डित, हासुले र पासुले कुकुर, गहुँबारीको मालिक, हाँस र बकुल्ला, जनक (सीताका बाबु), उर्मिला, सुतकृति, माण्डवी, पातालको रावण र रावण ।

उपर्युक्त तालिकामा उल्लिखित पात्रहरू सङ्ख्याका दृष्टिले थारु *रामायण*मा अधिक पात्र र मगरको रम्भायनमा थोरै पात्रको प्रयोग भेटिन्छ भने यिनको भूमिका पनि प्रत्यक्ष र अप्रत्यक्ष प्रकारको रहेको छ । यसै गरी थारु *रामायण*मा प्रयुक्त कतिपय पात्रको प्रचलन पहाडिया नेपाली समाजमा नभएकाले त्यस्ता पात्र मगरको *रम्भायन*मा आएका छैनन् भने कतिपय पात्रहरू पहाडिया परिवेशअनुसारका छन् जुन थारु रामायणमा पाइँदैनन् । यी पात्र र यिनको भूमिकालाई प्रभाव पार्ने तत्त्वअन्तर्गत मुख्यतः आगम, लोप, अनुकूलन, विपर्यय र परिवर्तन पर्दछन् । थारु रामायणमा केही पात्र बाहेक बाल्मिकीय *रामायण*मा उल्लिखित पात्रहरूको नै बाहुल्य छ र अभिनयका क्रममा थारु संस्कृतिअनुरूप ती पात्रको भूमिका निभाउने गरिन्छ । मगरको रम्भायनमा मगर संस्कृतिअनुरूपकै पात्र र तिनको अभिनय रहेको हुन्छ । यसले गर्दा तुल्य कृति थारु रामायणका तुलनामा मगर जातिको सांस्कृति परम्परा, रीतिरिवाज, चालचलनजस्ता कुरा र उक्त जातिको बसोबास क्षेत्रको प्रभावका कारणले कतिपय पात्र र तिनको भूमिकामा आगम, लोप, अनुकूनल, विपर्यय र परिवर्तन गरी थारुको *रामगाथा*मा तराईको भूगोल र थारु संस्कृतिअनुकूल तथा मगरको *रम्भायन*मा पहाडिया भूगोल र मगर संस्कृतिअनुकूल बनाइएको छ । दुवै गाथामा प्रयुक्त समान पात्रमा पनि मगर संस्कृतिको आगम र अनुकूलन गरी पहाडिया मगर संस्कृतिअनुकूल वनाइएको छ भन्ने स्पष्ट हुन्छ ।

पात्रको भूमिकाका आधारमा तुलना

पात्रको भूमिकाका आधारमा पनि पात्रको तुलना गर्न सकिन्छ जसलाई चारित्रिक विशेषताको तुलना पनि भनिन्छ । यस आधारमा दुवै गाथामा समान रूपमा आएका दशरथ, राम, सीता, लक्ष्मण, भरत, कौशल्या, कैकेयी, हनुमान्, जनक र रावणलाई मुख्य पात्रका रूपमा लिई यिनीहरूको कार्य, स्वभाव र चारित्रिक विशेषताका दृष्टिले तुलनात्मक विश्लेषण गर्दा दुवै गाथाका पात्रमा समानता र भिन्नभिन्न जाति, भाषा, संस्कृति र भूगोलमा प्रचलित रहेकाले तिनका चरित्रमा आगम, लोप, अनुकूलन, विपर्यय र परिवर्तनमध्ये कुनै एक वा सबै तत्त्व घटित भई भिन्नता पनि देखिन्छ । यसरी समान विषयवस्तुयुक्त गाथाका पात्रको भूमिका पनि गाथा प्रचलित जाति र भूगोल अनुरूपकै भिन्नभिन्न प्रकृतिका हुन पुग्दछन् । दुवै गाथामा समान भूमिकामा आई तुल्यसमेत देखिएका दशरथ, राम, सीता, लक्ष्मण, भरत, कौशल्या, कैकेयी, हनुमान्, जनक र रावणजस्ता पात्रहरूका समान पक्ष र आगम, लोप, अनुकूलन, विपर्यय र परिवर्तनका आधारमा भिन्न पक्षको पहिचान गरिएको छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

पुराण र लोकाख्यानमा उल्लेख भएअनुसार अध्ययनीय *रामगाथा*का दशरथ रघु कुलवंशी अयोध्याका राजा, राम, लक्ष्मण, भरत र शत्रुघनका पिता एवं कौशल्या कैकेयी र सुमित्राका पति हुन्। दुवै गाथाका नायक राम अयोध्याका राजा दशरथ र कौशल्याबाट जन्मेका जेठा छोरा, लक्ष्मण तथा भरत र शत्रुघनका दाजु, एवं जनककी छोरी सीताका पति हुन्। यिनी मातृ र पितृ भक्त, भ्रातृ स्नेही, कुशल नेतृत्व क्षमता भएका व्यक्ति एवं अत्याचारका विरोधीका रूपमा चित्रित छन्। सीता रामगाथासम्बन्धी पुराण तथा लोकाख्यानहरूमा राजा जनककी छोरी र रामकी पतिव्रता पत्नीका रूपमा प्रख्यात छन्। लक्ष्मण दशरथका चार पुत्रमध्येका एक पुत्र र रामका अनुचर भाइ हुन्। भरत दशरथ र उनकी अर्की रानी कैकेयीका छोरा एवं राम-लक्ष्मणका सौतेनी भाइ हुन्। थारु रामायणमा कौशिल्या र मगरको रम्भायनमा कौशिलाका रूपमा उल्लेखित कौशल्या अयोध्याका राजा दशरथकी जेठी पत्नी, रामकी आमा र दुवै गाथाकी प्रमुख नारी पात्र हुन्। कैकेयी दशरथकी एउटी पत्नी र भरतकी आमा हुन्। यिनी दशरथकी कान्छी वा माइली हुन् भन्ने बारेमा विभिन्न मत पाइन्छ, तापनि थारुको रामायणमा यिनलाई दोस्री रानी र मगरको रम्भायनमा कान्छी रानी भनिएको छ। हनुमान्लाई थारु रामायणमा पम्पापुरका राजा सुग्रीवका मन्त्री र पछि रामभक्त भनेर चिनाइएको छ। मगरको रम्भायनमा भने यिनलाई हनुमान् मात्र भनेर चिनाइएको छ। रावणलाई लङ्काको राजाका रूपमा चित्रण गरिएको छ। जनक जनकपुरका राजा र सीताका बाबुका रूपमा उल्लेख पाइन्छ। रामगाथामा पनि यसै रूपमा चित्रित छन्। उपर्युक्त पात्रहरूका बारेमा अध्ययनीय रामगाथामा पनि उपर्युक्तबमोजिम नै स्वभावगत र कार्यगत रूपमा चिनाइएको पाइन्छ। यी पात्रका चारित्रिक विशेषतामा केकस्ता साम्य र वैषम्य छन् भन्ने बारेमा तुल्य पात्रहरूको चारित्रिक विशेषतामा समानता र तुल्य पात्रहरूको चारित्रिक विशेषतामा भिन्नता उपशीर्षकमा भूमिकाका आधारमा तुलनात्मक विश्लेषण गरिएको छ।

तुल्य पात्रहरूको चारित्रिक विशेषतामा समानता

थारुको रामायण र मगरको रम्भायनमा वर्णन गरिएअनुसार यी दुवै गाथामा समान रूपमा आएका दशरथ, राम, सीता, लक्ष्मण, भरत, कौशल्या, कैकेयी, हनुमान्, जनक र रावणहरूका चारित्रिक विशेषतामा निम्नबमोजिम समानता पाइन्छ :

दशरथ	१.	दुवै रामगाथामा दशरथले कार्यगत र स्वभावगत दृष्टिले समान किसिमको भूमिका निर्वाह गरेका छन्।
	२.	दुवै गाथामा यिनी रामलगायत चारै भाइका पिता, कौशल्या लगायत तीन ओटी रानीका पति, सुरुमा सन्तानविहीन भएकाले सन्तानापेक्षी धार्मिक र दृढ प्रतिज्ञ व्यक्तित्व भएका जिम्मेवार पात्रका रूपमा देखिन्छन्।
	३.	दुवै गाथामा यिनी धार्मिक कार्य र ऋषिको आशीर्वचनबाट पुत्रप्राप्ति हुनेमा विश्वस्त देखिएका छन्।
	४.	दुवै गाथामा आफ्नो उत्तराधिकारीका रूपमा जेठो छोरा रामलाई राज्याभिषेक गर्ने तयारी गरेको भए पनि कैकेयीको चाहनालाई अस्वीकार गर्न नसकी भरतलाई राज्याभिषेक र रामलाई वनवास पठाउने निर्णय गरेका छन्।
	१.	दुवै गाथामा यिनी नायक तथा मुख्य पात्रका रूपमा उपस्थित छन्।
	२.	दुवैगाथाका राममा कार्यगत र स्वभावगत रूपमा चरित्रिक समानता पाइन्छ।
	३.	दुवै गाथामा आफ्नो राज्याभिषेक हुन लागेको समयमा कान्छी आमा कैकेयीको चाहनाबमोजिम पितृ आज्ञा पालन गर्दै लक्ष्मणलाई साथमै लिएर वनवास

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

राम		गएका छन् ।
	४.	दुवै गाथामा आफ्नी पत्नी सीतालाई अत्यधिक माया गरेका छन् ।
	५.	दुवै गाथामा सीताको अपहरणपछि उनलाई मुक्त गर्न भरमग्दूर प्रयास गरेका छन् ।
	६.	दुवै गाथामा अपहरित सीताको मुक्तिका लागि हनुमान्सँग मित्रता गाँसेका छन् ।
	७.	दुवै गाथामा वर्णित घटनाक्रमअनुसार उनी कुशल धनु चालक देखिन्छन् ।
सीता	१.	दुवै रामगाथाकी सीता राजा जनककी छोरी, रामकी पत्नी नायिकाका रूपमा चित्रित छन् ।
	२.	दुवै गाथामा यिनी रामसँग वनवास गएकी छन् ।
	३.	दुवै गाथामा यिनले लक्ष्मणलाई बाध्य वनाएर रामको खोजीमा पठाएकी छन् ।
	४.	दुवै गाथामा यिनले लक्ष्मणको आदेश उल्लङ्घन गरी जोगीरूपी रावणलाई भिक्षा दिँदा अपहरणमा परेकी छन् ।
लक्ष्मण	१.	दुवै गाथामा यिनी राजा दशरथ र उनकी कान्छी रानी सुमित्राका रूपमा वर्णित छन् ।
	२.	दुवै गाथामा सुरुदेखि अन्त्यसम्म रामकै साथमा रही दाजु र भाउजुका भक्त देखिएका छन् ।
	३.	दुवै गाथामा वनवास, सिकार, सीताको खोजीलगायत सबै कार्यमा रामका अनुचर भई सहयोगी, धनुर्धारी एवं आज्ञाकारी भाइका रूपमा चित्रित छन् ।
	४.	दुवै गाथामा यिनी सुरुमा वेहोस भई पछि ब्युँझिएका छन् ।
भरत	१.	दुवै रामगाथाका भरत जेठा दाजु रामलाई दिन तयार पारिएको राजगद्दीमा बसेका छन् ।
	२.	यिनी दुवै गाथामा रामका सौतेनी भाइका रूपमा चित्रित छन् ।
कौशल्या		कौशल्या दुवै गाथामा छोराको वनवास प्रति दुःखी भए पनि विद्रोह नगरी शान्त बसेकी छन् ।
कैकेयी	१.	दुवै गाथामा यिनी कठोर स्वभावकी नारीका रूपमा चित्रित छन् ।
	२.	दुवै गाथामा यिनी देखिन्छिन् । दुवै गाथामा यिनले रामलाई वनवासको निर्णय र भरतलाई राज्यको उत्तराधिकारी बनाएर राजपरम्पराको उल्लङ्घन गरेकी छन् ।
हनुमान्		सीतालाई खोज्न रामलाई सघाउनु, यसका लागि आकाश मार्गबाट उडेर लङ्का पुग्नु, सीता बसेको ठाउँ पत्ता लगाई खबर लिएर फर्किनु आदि थारु रामायण र मगरको रम्भायनका हनुमान्मा पाइने समान चारित्रिक विशेषता हुन् ।
जनक		दुवै गाथामा आफू सक्रिय भएर छोरीको विवाह गर्न तत्पर भएका छन् ।
रावण	१.	दुवै गाथामा रावणले जोगीको छद्मवेश धारण गरी सीताको अपहरण गरेको छ ।
	२.	दुवै गाथामा रावणलाई रामका प्रतिद्वन्द्वीका रूपमा उल्लेख गरिएको छ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

तुल्य पात्रहरूको चारित्रिक विशेषतामा भिन्नता

तुल्य पात्रहरूका कार्यगत र स्वभागत रूपमा समानताहरू पाइए तापनि भौगोलिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक कारणले दुवै गाथामा वर्णित पात्रहरूका चारित्रिक विशेषतामा आगम, लोप, अनुकूलन, विपर्यय र परिवर्तनजस्ता तत्त्व घटित भई भिन्नता पनि पाइन्छन् । यसअनुसार थारु समुदायमा प्रचलित लोक रामायणलाई तुलनाको केन्द्र मानी मगरको रम्भायनमा उल्लिखित पात्रका चारित्रिक विशेषतामा देखिएका भिन्नतालाई निम्नअनुसार चित्रण गरिन्छ :

(क) आगम

लोकआख्यानका प्रस्तोता वा सर्जकले मूलकथा वा तिनका पात्रको चारित्रिक विशेषतामा कुनै अंश थपेर प्रस्तुत गर्दछ भने यस्तो थपिने कार्यलाई आगम भनिन्छ (पराजुली, २०६३, पृ.४८) । आख्यानमूलक विधाका लोकसामग्रीमा यस्तो प्रसङ्ग मूलकथ्यमा तात्त्विक भिन्नता नआउने गरी थपिएको हुन्छ । थारु रामायणका तुल्य पात्रसँग मगरको रम्भायनका तुल्य पात्रका चारित्रिक विशेषताको तुलना गर्दा मगरको रम्भायनमा निम्नलिखित प्रसङ्गहरू आगम भएका देखिन्छन् :

दशरथ		मगरको *रम्भायन*मा दशरथ घरपरिवारसँग आफ्नो विवाहको प्रस्ताव गर्ने, कसैले नटेरेपछि आफैँ केटी खोज्न जाने, मादी र सेतीको किनारमा कौशिलालाई भेट्ने, उनीसँग प्रेम गर्ने, विहेको सम्पूर्ण बन्दोबस्त आफैँ गरी राजसी ठाँटमा सजिएर लाखौँ हात्ती, घोडा र पैदलसहितका जन्तीका साथ विवाह गर्न जाने आदि कार्य गर्नाले यिनी मगर संस्कृतिअनुकूलका मगर राजा हुन् भन्ने देखिएको छ जुन मगरको *रम्भायन*मा उल्लिखित यस प्रसङ्गलाई आगम भन्न सकिन्छ ।
राम		मगरको *रम्भायन*मा रामले मृग मारिसकेपछि झुल नामक वृक्षको वोक्रा र पात निकालेर घाट्ने र आगो निकाल्ने, त्यही आगोमा मासु पोल्ने, पितृ र हासुले र पासुले कुकुरलाई एकएक भाग छुट्टयाई वाँकी रहेकोवाट पाकेपाकेको रोजेर खाने, सिमलको बुटामा चढेर पानीको स्रोत पत्ता लगाउने, पानीको स्रोतको खोजीकै क्रममा हलो जोत्ने किसान, वकुल्ला आदिलाई सोध्दै गहुँवारीमा पुगेर सीतासँग पानी माग्ने, पानी माग्दा सुनको भाँडोमा माग्ने, सीताको घरमा जाने र सीताका बाबुले कबुल गरेबमोजिमका गहना, लत्ताकपडा र खानपानका सामग्री ल्याएर सीतासँग विवाह गर्नेजस्ता घटना आगम गरिएका छन् जुन चर्चा थारुको *रामायण*मा पाइँदैन ।
सीता	१.	घुमन्तेका रूपमा रहेका रामले सीतासँग पानी खान माग्दा दुवैबिच लामो समयसम्म वार्तालाप भएको छ र पिङ खेल्दा लक्ष्मण बेहोस भएपछि मात्र पानी खान दिएकी छन् जुन प्रसङ्ग आगम गरिएको देखिन्छ ।
	२.	मगरको *रम्भायन*मा रामको वीरत्वको परीक्षा सोह्र सय धार्नीको पिङ बनाउन लगाएर सीता आफैँले लिएकी छन् भने थारुको *रामायण*मा राम धनुर्यज्ञमा आएको बेलामा देखेर रामलाई पाऊँ भनी भगवान्सँग वरदान माग्नुबाहेक कुनै भूमिका खेलेकी छैनन् । त्यसैले मगरको *रम्भायन*मा यो प्रसङ्ग आगम भएको देखिन्छ ।
कौशल्या		मगरको *रम्भायन*की कौशल्याले दशरथलाई भेटेपछि मन पराएर दुवैबिच प्रेम बसी आफूखुसी विवाहको निर्णय आफैँ गरेकी छन् भने थारु *रामायण*मा यस्तो उल्लेख पाइँदैन । त्यसैले यो प्रसङ्ग मगर संस्कृतिअनुकूल आगम गरिएको छ ।
जनक		थारुको *रामायण*का जनकले सीताको विवाह राजसी शैलीमा रामसँग गरिदिएका

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

		छन् भने मगरको *रम्भायन*का जनकले सामान्य तरिकाले चार ओटी छोरीको विवाह रामका चार भाइसँग गरिदिएका छन्। यसरी चार बहिनीको विवाहको प्रसङ्ग आगम गरिएको देखिन्छ।

आगमसम्वन्धी उपर्युक्त विश्लेषणबाट लक्ष्मण, भरत, कैकेयी, हनुमान् र रावणका चरित्रमा आगमका घटना पाइँदैनन् भने दशरथ, राम, सीता, कौशल्या र जनकजस्ता पात्रहरूको चारित्रिक विशेषतामा मगर संस्कृतिअनुकूल बनाएर तिनका स्वभाव र कार्यलाई आगम गरिएको देखिन्छ।

(ख) लोप

लोकाख्यानका प्रस्तोताले मूल सामग्रीको आख्यानमा वर्णित कुनै घटना, पात्र, परिवेश आदिलाई बिर्सनु वा समय अभाव हुनु आदि कारणले यसको प्रस्तुतिमा घटना, पात्र, परिवेश आदिका केही अंश छुट्न पुग्छन्। यसरी छुटाएर प्रस्तुत गर्ने कार्यलाई लोप भनिन्छ (पराजुली, २०६३, पृ.४८)। कतिपय प्रसङ्गलाई प्रस्तोताको भूगोल र संस्कृतिअनुकूल ढालेर प्रस्तुत गर्दा पनि यस्तो लोप हुने गर्दछ (शर्मा, २०७४, पृ.८५)। थारु समुदायमा प्रचलित रामायणलाई तुलनाको केन्द्र मानी मगरको रम्भायनका पात्रमा प्रयुक्त लोपगत घटनालाई निम्नानुसार प्रस्तुत गरिन्छ :

दशरथ	१.	थारु *रामायण*मा विश्वामित्र ऋषिले शिक्षार्जनका लागि र राक्षसबाट आफ्नो रक्षाका लागि राम-लक्ष्मणलाई आफूसँगै आफ्नो आश्रममा लिएर जाने प्रस्ताव गर्दा सहजै स्विकारी पठाएका छन् भने मगरको *रम्भायन*मा यो प्रसङ्ग लोप गरिएको छ।
	२.	थारु *रामायण*मा रामलाई वनवास पठाएकापछि दशरथ चिन्ताले तड्पेर वसेका छन् भने मगरको *रम्भायन*मा यस्तो प्रसङ्ग लोप गरिएको छ।
	३.	थारु *रामायण*मा रामको बिहेमा दशरथ सरिक भएर लागेका छन् भने मगरको *रम्भायन*मा दशरथको भूमिकाबारे उल्लेख नै नगरी लोप गरिएको छ।
राम		थारु *रामायण*मा राम वनवास गएको थाहा पाएपछि भरत उनलाई फर्काउन जाँदा दुवैबिच भएका वार्तालाप, रामले खराउ दिएर भरतलाई पठाएको प्रसङ्ग आदि मगरको *रम्भायन*मा चर्चा नगरी लोप गरिएको देखिन्छ।
लक्ष्मण		थारु *रामायण*का लक्ष्मण शिक्षा प्राप्त गर्न र ऋषि सुरक्षाका लागि दाजुसँगै विश्वामित्र ऋषिसँगै गएका छन् भने मगर *रम्भायन*मा यस प्रसङ्गको लोप गरिएको छ।
कौशल्या		थारु *रामायण*की कौशिल्याले राम जन्मेपछि र वनवासका लागि विदा हुने बेलामा उनलाई आरती गरेर ढोगेकी छन् भने मगरको *रम्भायन*मा यो प्रसङ्ग लोप गरिएको छ।
कैकेयी		थारु *रामायण*की कैकेयीले राम वनवासबाट फर्केर आएपछि पश्चात्ताप गरेकी छन् भने मगरको *रम्भायन*मा यो प्रसङ्ग लोप गरिएको छ।
हनुमान्		थारु *रामायण*मा हनुमान्ले लङ्का जलाइदिएका छन् भने मगरको *रम्भायन*मा यो प्रसङ्ग लोप गरिएको छ।
रावण	१.	थारु *रामायण*को रावण राजा जनकको धनुर्यज्ञमा सहभागी भई असफल भएर फर्केको छ भने मगरको *रम्भायन*मा यो प्रसङ्ग लोप गरिएको छ।
	२.	विभिन्न दूत, कुम्भकर्ण आदिले सीतालाई फर्काउ भनेर सम्झाउँदा पनि थारु *रामायण*को रावणले नमानेर युद्ध गरेको छ भने मगरको *रम्भायन*मा यो प्रसङ्ग

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

		लोप गरिएको छ ।

लोपसम्वन्धी उपर्युक्त विश्लेषणबाट सीता, भरत र जनकका चरित्रमा आगमका घटना पाइँदैनन् भने दशरथ, राम, लक्ष्मण, कौशल्या, कैकेयी, हनुमान् र रावणजस्ता पात्रहरूको चारित्रिक विशेषतामा मगर संस्कृतिअनुकूल बनाएर तिनका स्वभाव र कार्यलाई लोप गरिएको देखिन्छ ।

(ग) अनुकूलन

लोकाख्यानमा प्रयुक्त पात्र र उनीहरूको भूमिका, भूगोल, संस्कृति, परम्परा, रीतिरिवाज र वेशभूषालाई आफ्नो अनुकूल बनाउने कार्य अनुकूलन हो । यसमा लोकाख्यानका सर्जकले उक्त विधा प्रचलित क्षेत्र र जातिअनुसार भूगोल र संस्कृतिको आगम गरी घटना, पात्र, परिवेश आदिलाई आफ्नो अनुकूल बनाएका हुन्छन् (पराजुली, २०६३, पृ.४८) । लोकसाहित्यका प्रायः हरेक विधामा अझ विशेषतः लोककथा, लोकगाथा र लोकनाटकमा यस्तो अनुकूलन बढी पाइने गर्दछ (शर्मा, २०७४, पृ.८५) । अध्ययनीय रामगाथाका पात्रमा प्रयुक्त अनुकूलनलाई निम्नानुसार प्रस्तुत गरिन्छ :

दशरथ		थारु रामायणमा दशरथले छोराहरूको शिक्षादीक्षामा रुचि र ऋषि मुनिहरूको सुरक्षामा चासो दिई तथा ऋषिको आग्रहलाई अस्वीकार गर्न नसकेर पनि राम-लक्ष्मणलाई विश्वामित्रसँग पठाएका छन् मगरको *रम्भायन*मा छोराहरूको शिक्षादीक्षामा खासै चासो दिएको पाइँदैन । यसबाट तत्कालीन मगर समुदायमा शिक्षादीक्षालाई भन्दा कामविशेषलाई बढी महत्त्व दिने परम्पराका पक्षपाती पिता दशरथ हुन् भन्ने देखिन्छ । यसरी यो प्रसङ्गलाई अनुकूलन गरिएको देखिन्छ ।
राम	१.	थारु रामायणका रामले आफू र आफूमा आश्रितको रक्षा र कसैको मुक्तिका लागि मात्र धनु चलाएका छन् भने मगरको *रम्भायन*का रामको सिकार गर्नु सौख भएकाले धनु चलाइराख्छन् । यसरी रामका चारित्रिक विशेषतालाई मगरको *रम्भायन*मा अनुकूलन गरिएको देखिन्छ ।
	२.	थारु रामायणका रामले राजा जनकको शिवधनुष भाँचेपछि सीतासँग वैदिक विधिअनुसार राजखानदानीको जस्तो धुमधामसँग विवाह गरेका छन् भने मगरको रम्भायनका रामले सीताले भनेअनुसार सोह्र सय धार्नीको पिङ बनाइसकेपछि सीतासँग प्रेम बस्छ र सीताकै आग्रहमा सीताका बाबुले भनेअनुसारका सामान ल्याई सामान्य तरिकाले विवाह गरेका छन् । यसरी विवाह प्रसङ्गलाई जाति, भाषा, संस्कृति र भूगोलको प्रभावमा मागी र प्रेमविवाहको प्रचलन झल्किने गरी अनुकूलन गरिएको पाइन्छ ।
सीता		थारु *रामायण*मा सीताले धनुर्यज्ञबाट सफल रामसँग पिताको आग्रहबमोजिम विवाह गरेकी छन् भने मगर रम्भायनमा बटुवा रामलाई मन पराई प्रेम गरेपछि पिताको आज्ञा लिएर विवाह गरेकी छन् ।
लक्ष्मण		थारु *रामायण*का लक्ष्मण मेघनाथले हानेको बाण लागेर बेहोश भएका छन् भने मगरको *रम्भायन*का लक्ष्मण सीताको आग्रहअनुसार पिङ खेलेर देखाउने क्रममा बेहोस भएका छन् ।
जनक		थारु *रामायण*का जनक जनकपुरका धर्मात्मा राजाका रूपमा उल्लेख छन् भने मगरको रम्भायन जनक गाउँले मुखिया प्रकारका सामान्य किसानका रूपमा उल्लेख छन् ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

अनुकूलनसम्बन्धी उपर्युक्त विश्लेषणबाट भरत, कौशल्या, कैकेयी, हनुमान् र रावणका चरित्रमा अनुकूलनका घटना पाइँदैनन् भने दशरथ, राम, सीता, लक्ष्मण र जनकका चारित्रिक विशेषतामा मगर संस्कृतिअनुकूल बनाएर तिनका स्वभाव र कार्यलाई अनुकूलन गरिएको देखिन्छ ।

(घ) विपर्यय

लोकाख्यानका मूलपात्रको मुख्य भूमिका बिर्सेर उल्टोपाल्टो भूमिकाको प्रस्तुति गर्ने कार्यलाई विपर्यय भनिन्छ । यसमा पात्रको प्रचलित भूमिकाभन्दा विपरीत बनाइएको हुन्छ । यसरी कथावस्तु, पात्र, परिवेशजस्ता कुराहरूमा यसका सर्जक या प्रस्तोताले मौलिकता थप्ने वा आफ्नो जाति, भाषा, संस्कृति र भूगोलअनुकूल बनाउने क्रममा वा प्रभाव ग्रहण गरिएको विषयका पात्रको भूमिकालाई बिर्सेर उल्टोपाल्टो हुने गरी प्रस्तुत गर्ने गरेको पाइन्छ (पराजुली, २०६३, पृ.४९) । मगरको रम्भायनका पात्रमा गरिएका विपर्ययका घटनाहरूलाई निम्नअनुसार चित्रण गरिन्छ :

दशरथ		दशरथको चरित्रिक विशेषतामा विपर्ययका प्रसङ्गहरू खासै पाइँदैनन् ।
राम	१.	थारु *रामायण*का राम कन्दमूल खाएर पनि जीवननिर्वाह गर्ने सात्त्विक प्रकृतिका छन् भने मगरको रम्भायनका राम मृगको सिकार गरेर खाने हिंसाकारी स्वभावका रूपमा चित्रण गरिएको छ । यसरी जातीय, सामाजिक, सांस्कृतिक तथा भौगोलिक कारणले यिनका चारित्रिक विशेषतामा विपर्यय गरिएको पाइन्छ ।
	२.	थारु *रामायण*का राम धर्मको आचरण गर्ने र निश्चित ठाउँमा बसोबास गर्ने स्थिर चरित्रका छन् भने मगरको रम्भायनका राम कुसुण्डा झैँ धुमफिर गरिरहने र सिकार गरेर मनोरञ्जन लिने चरित्रका छन् । यसरी रामको चारित्रिक विशेषतामा विपर्यय गरिएको पाइन्छ ।
	३.	थारु रामायणका रामले बालिको वधपछि सुग्रीवलाई पम्पापुरको राजा र रावणको वधपछि विभीषणलाई लङ्काको राजा बनाएर जनमतको कदर गर्दै आफ्नो वीरताको परिचय दिएका छन् भने मगरको रम्भायनका रामले तीन सय साठी ओटा मृगहरू एकै वाणले मार्ने तथा सीतालाई देखाउनका लागि सोह्र सय धार्नी फलामको पिङ बनाएर देखाउने कार्य गरी आफ्नो वीरताको परिचय दिएका छन् । यसरी उनका चारित्रिक विशेषतामा विपर्यय गरिएको पाइन्छ ।
सीता		थारु *रामायण*मा सीताले सुनको मृग छोपेर पाल्ने इच्छा व्यक्त गर्नुले सात्त्विक प्रवृत्तिकी देखिन्छिन् भने मगरको रम्भायनमा सुनको मृग मारेर गहना र वस्त्र लगाई अरूलाई देखाउने इच्छा राख्नुले विलासी र हिंस्रक प्रवृत्तिकी देखिएकी छन् ।
लक्ष्मण	१.	थारु *रामायण*का लक्ष्मणले आत्मरक्षा र ऋषिहरूको सुरक्षाका लागि मात्र धनु चलाउने र राक्षसहरूको वध गर्ने कार्य गरेका छन् भने मगरको रम्भायनका लक्ष्मणले खानपिनका लागि हरिण र मृगको वध (सिकार) गरेका छन् । यसरी यस प्रसङ्गलाई मगरको रम्भायनमा विपर्यय बनाइएको छ ।
	२.	थारु *रामायण*का लक्ष्मण सात्त्विक प्रकृतिका छन् मगरको रम्भायनका लक्ष्मण हिंस्रक प्रवृत्तिका देखिन्छन् ।
	१.	थारु *रामायण*का भरत दाजुको राजगद्दी पाउँदा दुःखी छन् भने मगरको रम्भायनका भरत दाजुको राजगद्दी पाउँदा खुसी छन् । यसरी विषयवस्तुलाई

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

		विपर्यय बनाइएको छ ।
भरत	२.	थारु *रामायण*का भरत रामप्रति आदरभाव राख्ने भाइका रूपमा छन् भने मगरको रम्भायनका भरत रामप्रति सौताने दाजुको व्यवहार गर्छन् ।
	३.	थारु *रामायण*का भरत वनवास गएका दाजुलाई गद्दीमा बसाल्ने भनेर फर्काउन गएका छन् भने मगरको रम्भायनका भरत फर्काउन गएका छैनन् ।
	४.	थारु *रामायण*का भरत आफू मामाघर गएका बेलामा रामलाई वनवास पठाएकोमा आफू फर्केपछि आफ्नी आमा कैकेयीप्रति आक्रोशित छन् भने मगरको रम्भायनमा घरमै बसी रामलाई वनवास जाँदा पठाउन सहयोग गरी खुशीसाथ राज्य चलाएका छन् ।
रावण		थारु *रामायण*को रावण युद्धको अन्त्यमा रामसँग मारिएको छ भने मगरको रम्भायनमा हनुमानसँग युद्ध सुरु हुँदाबित्तिकै हनुमान्बाटै मारिएको छ ।

विपर्ययसम्बन्धी उपर्युक्त विश्लेषणबाट दशरथ, कौशल्या, कैकेयी, हनुमान् र जनकका चरित्रमा विपर्ययका घटना पाइँदैनन् भने राम, सीता, लक्ष्मण, भरत र रावणजस्ता पात्रहरूको चारित्रिक विशेषतालाई मगर संस्कृति र पहाडी भूगोलको अनुकूल बनाउने क्रममा तिनका स्वभाव र कार्यलाई विपर्यय बनाइएको पाइन्छ ।

(ङ) परिवर्तन

लोकाख्यानका मूलकथा, घटना, परिवेश, भूगोल तथा पात्र र तिनका भूमिकालाई नयाँ परिवेशमा ढालेर प्रस्तुत गर्ने कार्य परिवर्तन हो । यस्तो परिवर्तन प्रस्तोताको कल्पना, भूल आदिका कारणले हुने गर्दछ (पराजुली, २०६३, पृ.४९) । यसरी परिवर्तन हुने कारक तत्त्वहरूमा पनि सामाजिक सांस्कृतिक पृष्ठभूमिले भूमिका खेलेको हुन्छ । थारु र मगरको सांस्कृतिक प्रचलन र भूगोल भिन्नभिन्न रहेकाले दुवै समुदायमा प्रचलित रामगाथामा पनि यस्तो परिवर्तनका माध्यमबाट सांस्कृतिक र भौगोलिक अनुकूलन गरिएको पाइन्छ । त्यसैले थारु जातिमा प्रचलित रामायणलाई अध्ययनको केन्द्र मानी मगरको रम्भायनका पात्रमा गरिएका विपर्ययका घटनाहरूलाई निम्नअनुसार प्रस्तुत गरिन्छ :

दशरथ	१.	थारु *रामायण*मा दशरथले सुँडेनी बोलाउन जाने, सुत्केरी रानीहरूको सेवा गर्ने आदि कार्य आफैँले गरेको उल्लेख छ भने मगरको *रम्भायन*मा कटुवालमार्फत सुँडेनी बोलाई सुँडेनीमार्फत सेवा गराएका छन् । यसबाट मगर रम्भायनमा नेपाली पहाडिया मगर संस्कृति र विशेष गरी तत्कालीन समयमा प्रचलित कटुवाल प्रथालाई प्रश्रय दिई नेपाली परम्पराका राजाको झल्को दिएको देखिन्छ । त्यसैले मगरको रम्भायनमा उनको चरित्रलाई परिवर्तन गरिएको देखिन्छ ।
	२.	थारु *रामायण*मा राम-लक्ष्मण किशोर भइसकेपछि विश्वामित्रसँग ऋषिको आश्रममा शिक्षार्जनका लागि गएको प्रसङ्गलाई मगरको रम्भायनमा सिकार खेल्ने उद्देश्यले जान लागेको भनिएको छ र दुवै घटनामा दशरथले नरोकी जाने अनुमति दिएका छन् । यसरी दशरथ सन्तानको सुख र सन्तुष्टिका लागि जे पनि गर्न तयार हुनुले उनी सन्तानप्रति अगाध माया गर्ने राजा देखिन्छन् जुन घटनालाई मगर रम्भायनमा परिवर्तन गरिएको छ ।
	३.	मगरको *रम्भायन*मा रामलाई राज्याभिषेकका क्रममा कैकेयीबाट व्यवधान आएपछि दशरथले रामलाई वनवास र भरतलाई राज्यको निर्णय आफ्नो

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

		मुखबाट नसुनाई कैकेयीलाई भन्न लगाएका छन् भने मगरको रम्भायनमा दशरथले उक्त निर्णय लेखेर ढोकामा टाँसिदिएका छन्। यसरी घटनामा समानता भए पनि ढोकामा टाँस्ने प्रसङ्ग परिवर्तन गरिएको देखिन्छ जसले दशरथलाई नेपाली समाजअनुकूल कान्छी पत्नीका सन्तान बढी प्यारा हुन्छन् भन्ने देखिएको छ।
राम	१.	थारु *रामायण*का रामलाई ईश्वरीय शक्ति सम्पन्न, राक्षसी र अत्याचारीका विरोधी, ऋषिमुनिहरूका रक्षक, अहिल्याका उद्धारक एवं रावणका वधकर्ताका रूपमा चित्रण गरिएको छ भने मगरको *रम्भायन*का रामको चारित्रिक विशेषतामा परिवर्तन गरी मानवीय स्वभावका, राजपरिवारका सदस्य आदिका रूपमा मात्र चित्रण गरिएको छ।
	२.	थारु *रामायण*का रामले अहिल्यालगायतको उद्धार र मुक्ति गरिदिएका छन् भने मगरका राम आफूले सिकार गरेर खाने तथा सीतालाई सोह्रसय धार्नीको पिङ् बनाई खेलाएर देखाउनुबाहेक अन्य चामत्कारिक कार्य गरेको देखिँदैन।
सीता	१.	थारु *रामायण*की सीताले रामलाई फूलबारीमा देखेपछि मन पराएकी छन् भने मगरको रम्भायनमा रामसँग धेरै वार्तालाप र परीक्षा गरेपछि मात्र मन पराएकी छन्।
	२.	थारु *रामायण*की सीता राजकन्याका रूपमा चित्रित छन् भने मगरको रम्भायनकी सीता सामान्य गृहस्थ किसानकी छोरीका रूपमा चित्रित छन्।
हनुमान्		थारु *रामायण*का हनुमान्ले रावणबाहेक अन्य कयौँ राक्षसहरूको वध गरेका छन् भने मगरको रम्भायनका हनुमान्ले पातालको रावण र लङ्काको रावणको वध गरेका छन्।
जनक	१.	थारु *रामायण*का जनकले सीताको विवाहका निम्ति धनुर्यज्ञ गरेका छन् र शिवधनु भाँच्न सक्नेसँग छोरीको विवाह गरिदिने प्रतिज्ञा गर्छन् भने मगरको रम्भायनका जनकले सीताले रोजेको केटा र प्रशस्त गहना र कपडा ल्याउन सक्नेसँग विवाह गरिदिने वाचा गरेका छन्।
	२.	थारुको *रामायण*का जनक धार्मिक र दृढ प्रतिज्ञ देखिन्छन् भने मगरको रम्भायनका जनक सामान्य व्यक्तिसरह देखिन्छन्।

विपर्ययसम्वन्धी उपर्युक्त विश्लेषणबाट लक्ष्मण, भरत र रावणका चरित्रमा परिवर्तनका घटना पाइँदैनन् भने दशरथ, राम, सीता, हनुमान् र.जनकका चारित्रिक विशेषतालाई मगर संस्कृति र पहाडी भूगोलको अनुकूल हुने गरी तिनका स्वभाव र कार्यलाई परिवर्तन गरिएको पाइन्छ।

चरित्रिक विशेषताका भिन्नतासम्बन्धी उपर्युक्त अध्ययनबाट थारु रामायणमा केही अंशमा वाल्मिकीय रामायणको प्रभाव र केही अंशमा थारु संस्कृतिको झलक पाइन्छ भने मगरको रम्भायनमा दशरथ र रामले आफैँ केटी खोजेर विवाह गर्नु, सुत्केरीको सेवामा अरूलाई लगाउनु, छोराहरूको शिक्षा-दीक्षामा ध्यान नदिनु, रामको विवाहका लागि खासै रुचि नलिनु, रामलाई वनवासको निर्णय लेखेर ढोकामा टाँसिदिनु, हरेक काम कटुवालमार्फत गराउनुजस्ता घटनाहरू तत्कालीन मगर संस्कृतिका झलक हुन्। अध्ययनीय गाथाहरूमा प्रयुक्त पात्रहरूमध्ये पनि थारु रामायणका पात्रहरूलाई थारु संस्कृति र तराईको भूगोलअनुकूल बनाइएको छ भने मगरको रम्भायनमा मगर संस्कृति र पहाडी भूगोलअनुकूल बनाइएको छ। यसरी अनुकूलन गर्दा कुनै पात्रमा आगम, लोप, अनुकूलन, विपर्यय र परिवर्तनजस्ता सबै तत्त्व घटित भएका छन् भने कतिपय पात्रमा एक वा दुई ओटा तत्त्व मात्र. घटित भएका देखिन्छन्। समग्रमा दुवै समुदायमा प्रचलित रामगाथाको स्रोत एकै हो र जातीय सामाजिक

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सांस्कृतिक तथा भौगोलिक कारणले यिनका चारित्रिक विशेषतामा आगम, लोप, अनुकूलन र परिवर्तनजस्ता तत्त्व घटित भई आंशिक भिन्नता देखिएका हुन् भन्नु सान्दर्भिक हुन्छ ।

निष्कर्ष

भिन्नभिन्न जाति, भाषा, संस्कृति र भूगोलमा प्रचलित थारु र मगरका रामगाथामा प्रयुक्त पात्रका चारित्रिक विशेषताको तुलनात्मक अध्ययन गर्दा दुवैमा समान रूपमा आएका केही तुल्य पात्रहरू छन् जो समान भूमिकामा आएर समान चारित्रिक विशेषता प्रकट गरेका देखिन्छन् भने भिन्नभिन्न जाति, भाषा संस्कृति र भूगोलमा प्रचलित रहेका कारणले तिनका पात्रगत चरित्रमा आगम, लोप, अनुकूलन, विपर्यय र परिवर्तनजस्ता तत्त्व घटित भई राजा दशरथ, राम, सीता, लक्ष्मण, भरत, कौशल्या, कैकेयी, हनुमान्, राजा जनक, र रावणजस्ता पात्रका चारित्रिक विशेषतामा भिन्नता पनि देखिएका छन् । दुवै गाथामा आएका अन्य पात्रहरूले पनि गाथा प्रचलित समुदायकै प्रतिनिधित्व गरेका छन् । दुवै गाथा समान विषयवस्तुमा केन्द्रित भए पनि थारु रामायणमा प्रयुक्त पात्रले थारु जातिका लोकव्यवहार, संस्कृति यसअन्तर्गत पनि खानपान, वेशभूषा आदिको प्रतिनिधित्व गर्नुका साथै विवाहका अवसरमा गरिने कर्म र तराईमा प्रायः सहज रूपमा उपलब्ध हुने तलाउ, समुद्र आदि स्थलहरूको उल्लेख हुनुले यी पात्रले जातिगत र भौगोलिक अवस्थाको चित्रण गरेका देखिन्छन् । यसै गरी मगरको रम्भायनका पात्रले पनि पहाडिया मगर जातिमा सिकार गर्ने प्रचलन, प्रेम विवाह, आदि सांस्कारिक प्रचलन र मादी र सेती नदीजस्ता भूगोलको उल्लेख हुनुले मगर जातिको संस्कृति, लोकप्रचलन, रीति, धर्म, विश्वास आदिको चित्रण गरेका छन् भन्नु सान्दर्भिक हुन्छ । अध्ययनीय दुवै गाथामा विवाहको जन्ती जाँदा हात्ती र घोडामा चढेर जानु, दुलाहा डोलीमा बसेर जानु, सुत्केरी स्याहार्न सुँडेनीलाई बोलाउनु, न्वारान गर्नु, सांस्कृतिक पर्वका अवसरमा आफन्त जनलाई निमन्त्रण पठाउन थारु जातिमा नाउ र मगर जातिमा कटुवाललाई पेसागत रूपमा जिम्मेवारी दिनुजस्ता कार्य दुवै जातिका भूगोलअनुसारका देखिन्छन् । यसरी थारु रामायणलाई तुलनाको केन्द्र मानी पात्रगत तुलना गर्दा मगरको रम्भायनका पात्रले निर्वाह गरेका कतिपय भूमिकामा थारु रामायणको प्रभाव पर्न गई आगम, लोप, अनुकूलन, विपर्यय र परिवर्तनजस्ता तत्त्वले तिनीहरूका चारित्रिक विशेषतामा समानता र भिन्नता दुवै देखिएका हुन् भन्ने पनि स्पष्ट हुन्छ ।

उपर्युक्त आधारमा थारु रामायण र मगरको रम्भायन समान विषयवस्तुयुक्त गाथा भएकाले यी दुवैका बिच केही समानता र जातिगत, भाषिक, भौगोलिक, सांस्कृतिक कारणले आगम, लोप, अनुकूलन, विपर्यय र परिवर्तनजस्ता तत्त्व घटित भई दुवैमा केही भिन्नता आएका हुन् भन्ने स्पष्ट हुन्छ । त्यसैले तुलनात्मक सैद्धान्तिक कसीमा राखेर हेर्दा यी दुवै गाथा तुल्य छन् र एकअर्को गाथाले प्रभाव पारेका छन् भन्ने पनि स्पष्ट हुन आउँछ । यसरी भिन्नभिन्न जाति, भाषा, संस्कृति र भूगोलमा प्रचलित लोकसाहित्यका हरेक समान विधाहरूको तुलना गरी दुवैका बिच पाइने समानता र भिन्नता छुट्याउन सकिन्छ भन्ने पनि यस अध्ययनबाट स्पष्ट भएको छ । यस्तो अध्ययनका माध्यमबाट नेपालका हरेक जाति, भाषा, संस्कृति र भूगोलमा प्रचलित विधाहरूको संरक्षणका साथै सामाजिक एकता र सद्भाव कायम गराउनमा महत्त्वपूर्ण योगदान पुग्नसक्दछ भन्ने पनि यस अध्ययनबाट स्पष्ट भएको छ ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

अधिकारी, इन्द्रविलास. (२०६६). *तुलनात्मक साहित्य संक्षिप्त परिचय.* साझा प्रकाशन ।
आचार्य, आदिकवि भानुभक्त. (२०६४). *रामायण* (पाँचौं संस्क.). साझा प्रकाशन ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

कोइराला, कुलप्रसाद (२०५७). *नेपाली र मैथिली भाषाका उखानहरूको तुलनात्मक अध्ययन तथा विश्लेषण.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय, त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।
गव्हाणे, सुधीर वामन (सन् २००४). "तुलनात्मक अध्ययन : सामग्री विश्लेषण". *तुलनात्मक अध्ययन.* भ.ह. राजुरकर र राजमल बोरा (सम्पा.). वाणी प्रकाशन, पृ.१२१–१२५ ।
गङ्गावणे, कमलाकर (सन् २००८). "हिन्दी–मराठी तुलनात्मक अध्ययन : शोध-सर्वेक्षण". *तुलनात्मक अध्ययन भारतीय भाषाएँ और साहित्य* (दोस्रो संस्क.). भ.ह. राजुरकर र राजमल बोरा (सम्पा.). वाणी प्रकाशन, पृ.६९–९१ ।
चालिसे, चक्रपाणि (२०५९). *नेपाली संक्षिप्त रामायण* (पन्ध्रौं संस्क.). साझा प्रकाशन ।
चौधुरी, इन्द्रनाथ (सन् २०१०). *तुलनात्मक साहित्य भारतीय परिप्रेक्ष्य* (दोस्रो संस्क.). वाणी प्रकाशन ।
जयप्रकाश (सन् २००४). "तुलनात्मक अध्ययन : आलोचना प्रविधि". *तुलनात्मक अध्ययन.* भ.ह. राजुरकर र राजमल बोरा (सम्पा.). वाणी प्रकाशन, पृ.७४–८२ ।
थापा, धर्मराज र हंसपुरे सुवेदी (२०४१). *नेपाली लोकसाहित्यको विवेचना.* त्रि.वि., पाठ्यक्रम विकास केन्द्र।
पराजुली, मोतीलाल (२०६३क). *नेपालमा प्रचलित नृत्य र नृत्य नाटिकाहरू.* साझा प्रकाशन ।
पराजुली, मोतीलाल (२०६३ख). *सोरठी नृत्य नाटिका.* दीक्षान्त पुस्तक भण्डार ।
बन्धु, चूडामणि (२०५८). *नेपाली लोकसाहित्य.* एकता प्रकाशन ।
बराल मगर, केशरजंग (२०५०). *पाल्पा, तनहुँ र स्याङ्जाका मगरहरूको संस्कृति.* नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
बुल्के, कामिल (सन् २०१२). *रामकथा* (छैठौं संस्क.). इलाहाबाद विश्वविद्यालय, हिन्दी परिषद् प्रकाशन ।
बोरा, राजमल (सन् २००४). "तुलनात्मक अध्ययन : अनुसन्धान". *तुलनात्मक अध्ययन.* भ.ह. राजुरकर र राजमल बोरा (सम्पा.). वाणी प्रकाशन, पृ.१०३–१०९ ।
राजुरकर, भ. ह. (सन् २००४). "तुलनात्मक अध्ययन बनाम तुलनात्मक साहित्य". *तुलनात्मक अध्ययन.* भ.ह. राजुरकर र राजमल बोरा (सम्पा.). वाणी प्रकाशन, पृ.९–१४ ।
वान्दिवदेकर, चन्द्रकान्त (सन् २००४). "तुलनात्मक अध्ययन : समस्याएँ (४)". *तुलनात्मक अध्ययन.* भ.ह. राजुरकर र राजमल बोरा (सम्पा.). वाणी प्रकाशन, पृ.६४–७३ ।
शर्मा, मनोरमा (सन् २००४). "तुलनात्मक अध्ययन : स्वरूप (२)". *तुलनात्मक अध्ययन.* भ.ह. राजुरकर र राजमल बोरा (सम्पा.). वाणी प्रकाशन, पृ.३२–४१ ।
शर्मा, मुकुन्द (२०६८ क). "तुलनात्मक अध्ययनको सैद्धान्तिक ढाँचा". *प्रज्ञा.* १ (१०५), पृ.२४–४३ ।
शर्मा, मुकुन्द (२०६८ ख). *झुमरा र चरित्र नाचको तुलनात्मक अध्ययन.* अप्रकाशित दर्शनाचार्य शोधप्रबन्ध. नेपाली केन्द्रीय विभाग, मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय, त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।
शर्मा, मुकुन्द (२०७०). *थारु लोक रामायण.* बुटवल : जानकीदेवी शर्मा ।
शर्मा, मुकुन्द (२०७४). *पाल्पा जिल्लामा प्रचलित लोकगाथाको तुलना.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय, त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।
सत्येन्द्र (सन् २००६). *लोक साहित्य विज्ञान* (दोस्रो संस्क.). राजस्थानी ग्रन्थागार ।
https://www.academia.edu/43433573/Magarko_Ramayanko_mulpath.

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

नेपालमा मौलिक हकअन्तर्गत नागरिकको शिक्षासम्बन्धी हक

डिल्लीराज गौतम*

लेखसार

नागरिकहरूको सर्वाङ्गीण विकासका लागि संविधानद्वारा प्रदत्त अधिकारलाई मौलिक हक भनिन्छ । प्रस्तुत लेख नेपालमा मौलिक हकअन्तर्गत नागरिकहरूको शिक्षासम्बन्धी हकको सैद्धान्तिक, संवैधानिक र कानुनी प्रावधानहरूको अध्ययनमा केन्द्रित छ । नेपालको संविधान २०७२ को 'मौलिक हक' खण्डमा उल्लिखित शिक्षासम्बन्धी हकको प्रत्याभूतिका लागि गरिएका संवैधानिक र कानुनी प्रावधान केकति मात्रामा पर्याप्त छन् भन्ने विषयमा जानकारी राख्न 'म्याग्नाकार्टा १२१५', 'विल्स अफ राइट्स १६८९', 'अमेरिकी संविधान १७८७', भानव अधिकारको विश्वव्यापी घोषणापत्र, सन् १९४८' र सम्बद्ध अन्तर्राष्ट्रिय अभिसन्धिहरूको पुस्तकालयीय अध्ययन गरिएको छ । नेपालका संविधान (वि.स.२००४, २००७, २०१५, २०१९, २०४७, २०६३ र २०७२) हरूले नागरिकको शिक्षाको अधिकारका लागि प्रत्याभूत गरेका प्रावधानहरू, मौलिक हक संरक्षणसम्बन्धी अनिवार्य तथा निःशुल्क शिक्षासम्बन्धी ऐन, २०७५ सहित १७ ओटा ऐनहरूको अध्ययन र सम्बन्धित क्षेत्रका विषय विशेषज्ञहरूको रायसुझावका आधारमा यो लेख तयार गरिएको छ । यसमा सङ्घीयताको मर्म र भावनाअनुरूप विद्यमान संविधानको शिक्षासम्बन्धी मौलिक हकलाई व्यावहारिक रूपमा कार्यान्वयन गर्न 'राष्ट्रिय शिक्षानीति, २०७६' मा संशोधनसहित संसद्बाट पारित हुनै लागेको 'राष्ट्रिय शिक्षा ऐन' मा समेत शिक्षाको सम्पूर्ण दायित्व राज्यको हुने गरी नागरिकको मौलिक हकलाई विशेष ध्यानमा राख्नुपर्ने सुझाव प्रस्ताव गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जी

मौलिक हक, सर्वाङ्गीण, प्रत्याभूति, संविधान, अनुसूची ।

विषयपरिचय

नेपालमा मौलिक हकअन्तर्गत नागरिकको शिक्षासम्बन्धी हक प्राकृतिक न्यायको सिद्धान्तमा आधारित छ । मौलिक हकहरू विश्वव्यापी, अविभाज्य, स्वतन्त्र र परस्पर अन्तरसम्बन्धित हुन्छन् । मौलिक हकहरूमध्ये शिक्षाको अधिकार सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण मानिन्छ किनकि यसले अन्य अधिकारको

* उपप्राध्यापक, धवलागिरि बहुमुखी क्याम्पस, बागलुङ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

विकास र विस्तारमा उत्प्रेरकको भूमिका खेलेको हुन्छ। मौलिक हकहरू नागरिक तथा राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक र सामूहिक गरी तीन श्रेणीका हुन्छन्। शिक्षाको अधिकार सामाजिक, आर्थिक तथा सांस्कृतिक अधिकारअन्तर्गत पर्ने हुँदा यी अधिकारको प्रचलनको दायित्व राज्यको हुन्छ। शिक्षाको अधिकारभित्र पहुँचको अधिकार र स्वतन्त्र छनोटको अधिकार गरी मुख्य दुई ओटा तत्त्वहरू अन्तर्निहित हुन्छन्। सूचनाको हक, सञ्चारको हक, सेवा-पहुँचको हक, अभिव्यक्ति स्वतन्त्रताको हक, सङ्गठित हुने र चुन्ने-चुनिने हकहरू शिक्षाको अधिकारसँग अन्तरसम्बन्धित हुन्छन्। यी अधिकारको कार्यान्वयन राज्यमा उपलब्ध स्रोत र साधनको परिधिभित्र रही प्रचलित संविधान र कानुनबमोजिम स्थापना गरिएका राज्यका विभिन्न संयन्त्रमार्फत गरिन्छ। शिक्षाको अधिकार नै राष्ट्रको विकासको मूल आधार मानिन्छ। यस लेखमा शिक्षाको अधिकारसँग सम्बद्ध दर्शन, मूल्य र मान्यता, नेपालको संविधान र कानुनहरू, मानव अधिकारसँग सम्बद्ध अन्तर्राष्ट्रिय अभिसन्धिहरूलाई अध्ययन क्षेत्र मानी ती प्रावधानहरूमा उल्लिखित अधिकारहरू नेपालमा शिक्षाको अधिकारसँग मेल खाने प्रकृतिका छन् वा छैनन् भन्ने कुराको औचित्य पुष्टि गर्न उपलब्ध सम्बन्धित साहित्यको सीमाभित्र रही प्रस्तुत लेखमार्फत सामान्यीकरण गरिएको छ।

अध्ययनको विधि

प्रस्तुत लेखका लागि आवश्यक सामग्रीको सङ्कलन पुस्तकालयीय अध्ययन कार्यबाट गरिएको छ। सैद्धान्तिक अध्ययनका लागि *म्याग्नाकार्टा १२१५, बिल्स अफ राइट्स १६८९, अमेरिकी संविधान १७८७, मानव अधिकारको विश्वव्यापी घोषणा पत्र, १९४८* एवं सम्बद्ध अन्तर्राष्ट्रिय अभिसन्धिहरूको पुस्तकालयीय अध्ययन गरिएको छ। यसका साथै नेपालका संविधान (वि.सं.२००४, २००७, २०१५, २०१९, २०४७, २०६३ र २०७२) हरूले नागरिकको शिक्षाको अधिकारका लागि प्रत्याभूत गरेका प्रावधानहरू तथा मौलिक हक संरक्षणसम्बन्धी अनिवार्य तथा निःशुल्क शिक्षासम्बन्धी ऐन, २०७५ सहित १७ ओटा ऐनहरूको अध्ययन गरी विषयवस्तुको उठान गरिएको छ। संविधानवादका यी सैद्धान्तिक र व्यावहारिक विषयको अध्ययनका साथै सम्बन्धित क्षेत्रका विषय-विशेषज्ञहरूको छलफल र रायसुझावका आधारमा लेखको निष्कर्ष निकालिएको छ। यसरी द्वितीयक स्रोतका सामग्रीहरू पुस्तकालयीय अध्ययनमा आधारित छन् भने प्राथमिक स्रोतका सामग्रीहरू संविधानविद्, अधिकारकर्मी, विषयविशेषज्ञसँगको अन्तर्क्रिया र आफ्नै व्यावहारिक अनुभवमा आधारित छन्। निगमनात्मक अध्ययन विधिलाई मुख्य आधार बनाई वर्णनात्मक, तुलनात्मक र आवश्यकतानुसार विश्लेषणात्मक शैलीको समेत उपयोग गरी यो लेख तयार गरिएको छ।

मौलिक हकको उत्पत्ति र विकास

नागरिकहरूको सर्वतोमुखी विकासका लागि संवैधानिक रूपमै उच्च कोटिको अधिकारको व्यवस्था गरिएका हकहरूलाई मौलिक हक भनिन्छ। मौलिक हकहरू नागरिकहरूको हितरक्षाका लागि राज्यका विरुद्ध परिलक्षित गरिएका हुन्छन्। यस्ता अधिकारहरूको उल्लङ्घन भएका अवस्थामा संवैधानिक/कानुनी उपचारमार्फत क्षतिपूर्तिको व्यवस्था गरिएको हुन्छ। मौलिक हकहरू मानव अधिकारका परिष्कृत रूपहरू हुन्। मानव जातिको सर्वाङ्गीण विकासका लागि नभई नहुने आधारभूत अधिकारहरूलाई मानव अधिकार भनिन्छ। जब यी अधिकारहरूले संवैधानिक स्थान ग्रहण गर्दछन् तब यिनलाई मौलिक अधिकार भनिन्छ। तसर्थ सबै मौलिक अधिकार मानव अधिकार हुन् तर सबै मानव अधिकार मौलिक अधिकार होइनन् (घोसल, सन् २०१०, पृ.११०५)। *म्याग्नाकार्टा, १२१५* लाई मानव अधिकारको पहिलो दस्तावेज मानिन्छ भने संवैधानिक रूपमा मौलिक हकको

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

रूपमा मानव अधिकारको सुरक्षण सन् १७७६ को अमेरिकी स्वतन्त्रता सङ्ग्रामपछि *अमेरिकाको संविधान १७८७* बाट आरम्भ भएको पाइन्छ (ज्ञवाली, २०७६, पृ.१०)। त्यसपछि फ्रान्स, भारत, जिम्बावे, क्यानाडा, दक्षिण अफ्रिका र नेपालको संविधानमा यो कुरा उल्लेख भएको देखिन्छ।

संविधानले राज्यका विरुद्ध नागरिक र व्यक्तिलाई संरक्षणलाई गर्न प्रत्याभूत गरेका अधिकारहरू मौलिक अधिकार हुन्। "मौलिक हकहरू राज्यका विरुद्ध परिलक्षित हुन्छन्। मौलिक हक अवशिष्ट अधिकार हुन्। यी राज्यले दिएका उपहार होइनन्। मौलिक अधिकारको व्यवस्थाले राज्यको शक्तिलाई संवैधानिक तथा कानुनी सीमामा राख्न सहयोग गर्दछ" (भट्टराई, २०७३, पृ.७२)। मौलिक हकको व्यवस्था राज्यको मूल कानुनमा उल्लेख भएको हुन्छ। प्रत्येक राज्यहरूले आफूलाई लोककल्याणकारी राज्यको उपमा दिएका हुन्छन्। लोककल्याणकारिताको स्तर मापन गर्ने मुख्य आधार त्यस राज्यको संविधानमा उल्लेख गरिएका मौलिक हकहरू र तिनको स्पष्ट कार्यान्वयनको स्थिति नै हो। मौलिक अधिकार व्यक्तिगत स्वतन्त्रताको अवधारणासँग सम्बन्धित हुन्छन् र यसले कानुनको सर्वोच्चताको सिद्धान्तलाई जोड दिन्छ (गौतम, २०७३, पृ.६०)। जब विभिन्न राष्ट्रहरूले आफ्ना राष्ट्रिय कानुनहरूमा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता र अधिकारको प्रत्याभूतिका लागि विभिन्न नियमहरूको व्यवस्था गर्न थाले, त्यसैको संवैधानिक अभिलेखीकरणलाई नै मौलिक हक भन्न थालियो।

मौलिक हकको व्यवस्था प्राकृतिक अधिकारको सिद्धान्तमा आधारित हुन्छ। अधिकारको प्रकृतिका हिसाबले मानिसका अधिकारहरूलाई नागरिक तथा राजनीतिक अधिकार, आर्थिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक अधिकार र सामूहिक अधिकार गरी तीन ओटा श्रेणीमा विभाजन गरिएको हुन्छ। नागरिक तथा राजनीतिक अधिकार प्राकृतिक अधिकारको प्रतिरूप भएकाले सबैजसो देशका संविधानले 'मौलिक हक' खण्डमा समावेश गरेका हुन्छन् भने आर्थिक, सामाजिक र सांस्कृतिक अधिकार लोककल्याणकारी राज्यको मान्यताअनुरूप मौलिक वा संवैधानिक अधिकारको रूपमा संरक्षण गरिन्छ। कतिपय मुलुकका संविधानमा यी अधिकारहरू 'राज्यका निर्देशक सिद्धान्त तथा नीतिहरू' शीर्षकमा राखिएको पाइन्छ। सामूहिक अधिकारलाई तेस्रो श्रेणीका अधिकार भनिन्छ। संरचनागत हिसाबले नागरिकका अधिकारलाई मौलिक, संवैधानिक र कानुनी गरी तीन तहमा राखेर पनि हेरिन्छ। कतिपय मुलुकले यी अधिकारलाई अधिकारपत्र (Bills of Rights) का रूपमा सङ्गृहीत गरी संवैधानिक मान्यता प्रदान गरेका हुन्छन् भने अधिकांश मुलुकहरूले संविधानको 'मौलिक हक' खण्डमा नै राखेका हुन्छन्।

एकात्मक शासनप्रणालीमा मौलिक हकको कार्यान्वयनको सम्पूर्ण उत्तरदायित्व केन्द्रीय सरकारमा रहन्छ भने सङ्घीय शासनप्रणाली अवलम्बन गरेका नेपाल, भारत, अमेरिकाजस्ता मुलुकमा कार्यान्वयनको जिम्मेवारी केन्द्र, प्रदेश र स्थानीय तहमा बाँडफाँड गरिएको हुन्छ। उदारवादी प्रजातान्त्रिक मुलुकहरूमा नागरिक तथा राजनीतिक अधिकारमाथि विशेष जोड दिइएको हुन्छ भने समाजवादउन्मुख राष्ट्रहरूमा आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक र सामूहिक अधिकारलाई समान हैसियत प्रदान गर्दै 'मौलिक हक' खण्डमा समावेश गरेको पाइन्छ। *मानव अधिकारको विश्वव्यापी घोषणा पत्र १९४८* जारी भएसँगै मानव अधिकारहरू विश्वव्यापी प्रकृतिका हुनपुगेपछि मौलिक हकमध्ये शिक्षाको अधिकार सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण मान्न थालिएको हो। यो अधिकारको समान तथा निर्बाध उपयोगबाट नै व्यक्तिलाई आफूमा अन्तर्निहित क्षमताको विकास गर्ने अवसर प्राप्त गरेको हो।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

शिक्षासम्बन्धी हक : विश्वसन्दर्भ

मानव अधिकारको विश्वव्यापी घोषणा पत्र १९४८ को धारा २६ को उपधारा (१), (२) मा भनिएको छ– "प्रत्येक व्यक्तिलाई शिक्षा पाउने अधिकार छ। शिक्षा कमसेकम प्रारम्भिक र आधारभूत अवस्थामा निःशुल्क हुनेछ। प्रारम्भिक शिक्षा अनिवार्य हुनेछ। प्राविधिक र व्यावसायिक शिक्षा सामान्यतः उपलब्ध बनाइनेछ र उच्च शिक्षा योग्यताको आधारमा सबैलाई समान रूपले उपलब्ध हुनेछ।" त्यसै गरी धारा २६(२) मा भनिएको छ– "शिक्षा मानव व्यक्तित्वको पूर्ण विकास तथा मानव अधिकार र मौलिक स्वतन्त्रताको सम्मान र सुदृढीकरणतर्फ निर्देशित हुनेछ। यसले सबै राष्ट्रहरू र जातीय वा धार्मिक समूहहरूबिच समझदारी, सहिष्णुता र मैत्रीको विकास गर्नेछ तथा शान्ति कायम गर्नका लागि संयुक्त राष्ट्रसङ्घका प्रयत्नलाई अगाडि बढाउने छ" (पहाडी र दहाल, २०६६, पृ.११७)। घोषणापत्रको धारा २६(३) मा "आफ्ना सन्तानहरूलाई दिइने शिक्षा रोज्ने अधिकार मातापितामा हुनेछ" भनिएको छ (उपाध्याय, सन् २०१५, पृ.१२७)। यो घोषणापत्रको प्रावधानले प्रारम्भिक तथा आधारभूत शिक्षालाई अनिवार्य एवं निशुल्क बनाउनुपर्ने र प्राविधिक एवं व्यावसायिक तथा उच्च शिक्षालाई समान अवसरका रूपमा उपलब्ध गराउनुपर्ने व्यवस्था गरेको छ। *आर्थिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक अधिकारसम्बन्धी अन्तर्राष्ट्रिय प्रतिज्ञापत्र, १९६६* को धारा १३ ले मानवीय व्यक्तित्व तथा प्रतिष्ठाको विकासतर्फ शिक्षा निर्देशित हुने, शिक्षाले मौलिक स्वतन्त्रताप्रतिको सम्मान सुदृढ गर्ने हुँदा सबै सदस्य राष्ट्रहरूले प्राथमिक शिक्षालाई अनिवार्य तथा निःशुल्क बनाउने र माध्यमिक तथा उच्च शिक्षालाई सबैको पहुँचयोग्य बनाउनुपर्ने व्यवस्था गरेको छ।

महिला विरुद्ध हुने सबै प्रकारका भेदभाव उन्मूलन गर्ने महासन्धि, १९७९ को धारा १० र १४ ले जातजाति, वर्ण, लिङ्ग, राष्ट्रिय वा सामाजिक उत्पत्तिको भेदभावबिना महिलालाई शिक्षा र तालिमको अवसर प्रदान गर्नुपर्ने व्यवस्था गरेको छ। *बाल अधिकारसम्बन्धी अन्तर्राष्ट्रिय महासन्धि, १९८९* को धारा २९ र ३० ले बालबालिकालाई शिक्षामा भेदभाव गर्न नहुने, प्राथमिक शिक्षा अनिवार्य र निःशुल्क हुनुपर्ने र शिक्षामा पहुँच विस्तार गर्नुपर्ने कुरामा जोड दिएको पाइन्छ। त्यस्तै गरी *दिगो विकाससम्बन्धी एजेन्डा- १* ले शिक्षालाई मानव अधिकारको विषय मान्दै सन् २०१५ सम्ममा विश्वभर प्राथमिक शिक्षा निःशुल्क उपलब्ध गराई निरक्षरता उन्मूलन गरी आधारभूत शिक्षामा सबैको अधिकार स्थापित गर्ने उद्देश्य राखेको छ। सबैको लागि शिक्षासम्बन्धी सन् २००० को सेनेगलको डाकर सम्मेलन र डेनमार्कको कोपनहेगन सम्मेलनको घोषणाले शिक्षालाई सामाजिक न्याय, पारस्परिक सम्मान, दिगो शान्ति र लोकतन्त्रको आधारका रूपमा ग्रहण गरेको पाइन्छ (संमौअनिसिस, २०६६, पृ.२६७)। नेपाल सन् १९५५ मा संयुक्त राष्ट्रसङ्घको सदस्य भएसँगै यस घोषणापत्रलाई समेत अनुमोदन गरेकाले यसमा उल्लिखित व्यवस्था नेपाल सरकारका लागि बाध्यकारी हुने देखिन्छ।

भारतको संविधान (८६ औं संशोधन), *१९५०* को धारा २१ (ए), धारा २९ (१) र (२), धारा ३० (१-ए) र (२) मा एवं *गणतन्त्र चिनको संविधान, १९८२* को धारा ४६ र ४७ मा शिक्षाको अधिकारसम्बन्धी व्यवस्था गरिएको छ (आचार्य, सन् २००८, पृ.१५३ र ३७०)। *भारतको संविधान, १९५०* को धारा २१ (ए) ले कानुनले व्यवस्था गरेबमोजिम राज्यले ६ वर्षदेखि चौध वर्ष उमेरसमूहका बालबालिकाहरूलाई निःशुल्क तथा अनिवार्य शिक्षा प्रदान गर्नुपर्ने व्यवस्था गरेको छ भने धारा २९ र ३० मा अल्पसङ्ख्यकलगायत सबै वर्ग र समुदायको लिपि र भाषाअनुसार शिक्षा आर्जन गर्न शैक्षिक संस्था स्थापना र सञ्चालन गर्न पाउने हकलाई संरक्षण गरेको छ। *चिनको संविधान, १९८२* को धारा ४६ मा प्रत्येक नागरिकलाई शिक्षाको अधिकार प्राप्त गर्ने कर्तव्य र हक हुने, युवा र बालबालिकाको नैतिक, बौद्धिक, शारीरिकलगायत बहुआयामिक विकासको लागि राज्यले

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

भूमिका निर्वाह गर्ने कुरा उल्लेख गरिएको छ। धारा ४७ मा अनुसन्धानमा सहभागी हुन पाउने स्वतन्त्रतालाई सुनिश्चित गरी उच्च शिक्षाको पहुँचलाई ग्यारेन्टी गरिएको छ।

मौलिक हकको रूपमा शिक्षाको अधिकार : नेपालको सन्दर्भ

शिक्षा मानिसको व्यक्तित्व विकासको मूल आधार हो। मानिसलाई सामाजिक तथा राष्ट्रिय दायित्व पूरा गर्ने सन्दर्भमा शिक्षाले सामाजिक रूपमा सभ्य र सुसंस्कृत, अनुशासित एवं राष्ट्रिय हितप्रति समर्पित, व्यक्तिगत रूपले योग्य, दक्ष, व्यावसायिक, प्रतिस्पर्धी र नैतिकवान् तथा विकासका दृष्टिले राष्ट्रिय आवश्यकतामा सार्थक योगदान पुऱ्याउनसक्ने नागरिक बनाउन मद्दत गर्दछ (संमौअनिसिस, २०६६, पृ.२६८)। नागरिकहरूको शिक्षाको अधिकारलाई राज्यको दायित्व र जनताको समान, सरल र सहज पहुँच स्थापित गरेर मात्र सम्भव छ। यो लक्ष्य भेदन गर्न नेपालमा विगत लामो समयदेखि अनेकन प्रयत्नहरू भएका छन्।

प्राचीन युगमा गोपाल, महिषपाल र किराँतहरूले आआफ्नो वैदिक परम्पराअनुसार देशको शासन सञ्चालन गरेको ऐतिहासिक तथ्यहरू छन्। धनवज्र बज्राचार्य (२०३०) का अनुसार राजाले खाली मुढेबलले मात्र अरूलाई कज्याउन हुँदैन र जनतासित खाली दाउपेच खेल्नु हुँदैन" भनी अभिलेख राखेको पाइएको र मानदेवकालीन मुद्रामा एकातिर "श्रीमानाङ्क" र अर्कातिर "श्रीभोगिनी" उल्लेख गरिएकाले लिच्छवीकालमा श्रमशोषण विरुद्धको अधिकार तथा महिलाको समानताको अधिकार सुरक्षित थियो भनी अनुमान गर्न सकिन्छ। लिच्छवीकालमा सूचना पुऱ्याउन धावक, स्वास्थ्य उपचारका लागि आरोग्यशाला गोष्ठी, *नारदस्मृति*मा उल्लेख भएअनुसार लोग्ने मरे, हराए, जोगी भए वा पतित भएमा श्रीमतीले अर्को विवाह गर्न पाउने प्रावधान आदिले गर्दा मौलिक हक सुरक्षित थियो (बन्जाडे, २०७५, पृ.६५-७०) भन्न सकिन्छ। त्यतिबेला "सूचना राज्यले आफैँ तलसम्म पुऱ्याउनु पर्ने" (बज्राचार्य, २०३०, पृ.१२०) अनिवार्य व्यवस्था भएको देखिन्छ।

जयस्थिति मल्लको पालाको (संवत् १४३७ फाल्गुन शुक्ल तृतीया) *मानवन्यायशास्त्र* (न्यायविकासिनी) मा समानताको हक, स्वतन्त्रताको हक, फौजदारी न्यायसम्बन्धी हक, सम्पत्तिमा समान हक, स्त्री धनको हकजस्ता हकअधिकारको व्यवस्था भएबाट मौलिक हक सुरक्षित थियो (बन्जाडे, २०७६, पृ.७०-७१) भन्न सकिन्छ। पृथ्वीनारायण शाहका दिव्य उपदेशहरूले पनि मौलिक हकको प्रत्याभूति गर्दछन्। तत्कालीन अवस्थामा विभिन्न स्थिति, सनद, सवाल, ऐन जारी गरी न्यायनिसाफमा सुधार, दण्डव्यवस्थामा सुधार, कार्यविधिमा सुधार गरी मानव अधिकारको जगेर्ना गर्ने काम भएको थियो।

बुद्ध दर्शनभित्र पनि मानव अधिकार अन्तर्निहित देखिन्छ। *भिक्षु अश्वघोषका छानिएका रचनाहरू* भन्ने कृतिमा विभिन्न विशेषतासहितका एघार प्रकारका अधिकारहरू– (१) देव ब्रह्मादि केही अमानवीय शक्तिको सहायताविना आफ्नै उत्साह र लागतद्वारा स्वतन्त्र विकास हुनुपर्छ। (२) अवात्मवाद (३) अनीश्वरवाद (४) अरहस्यवाद (५) जाति र वर्गभेदहीनता (६) संसारमा मुख्य पदार्थ खाद्य (७) समान जीविका (८) सारा संसार एउटै परिवारजस्तो हुनुपर्छ भन्ने भावना (९) युद्धको नाश गरेर शान्तिको स्थापना (१०) बहुजन हिताय बहुजन सुखायको उद्देश्यले काम गर्नु गराउनु र (११) स्वतन्त्रता मानव मात्रको अमूल्य वस्तु (सिवाकोटी, २०७६, पृ.११२) उल्लेख गरेबाट त्यस बखत पनि मानव अधिकार संरक्षित थियो भन्न सकिन्छ। बुद्ध दर्शनले जीवनको अधिकार समानता, अविभेद, सबैका लागि सङ्घ, ब्राह्मण हुने योग्यता, विचार अभिव्यक्ति र सङ्गठनको स्वतन्त्रता, महिला अधिकार, बाल अधिकार, शिक्षाको अधिकार, ज्येष्ठ नागरिकको अधिकार, सम्पत्तिको अधिकार, पेसा-

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

व्यवसायको अधिकार, भोकविरुद्धको अधिकार, स्वास्थ्यको अधिकार, शान्तिको अधिकारजस्ता विभिन्न अधिकारहरूको प्रत्याभूति गर्न खोजेको देखिन्छ ।

नेपालको संवैधानिक विकासक्रमको इतिहास त्यति लामो छैन तथापि हालसम्म सातओटा संविधानहरू जारी भएका छन् । वि.सं. १९१० मा *मुलुकीऐन* जारी हुनुपूर्वको नेपालको शासन व्यवस्था विभिन्न सनद, सवाल, ताम्रपत्र, राजकीय अभिलेख इत्यादिको माध्यमबाट सञ्चालन भएको पाइन्छ । सन् १९५० देखि यताको छोटो अवधिमा पनि लोकतन्त्रको र निरङ्कुशतन्त्रका बिच चर्को सङ्घर्ष भएको देखिन्छ । राजनीतिक दलमा दलगत स्वार्थ र सत्तालिप्साको भावना अधिक देखिने र राजतन्त्रले उनीहरूको त्यस कमजोरीबाट फाइदा उठाएर निरङ्कुशतन्त्र लाद्न खोज्ने प्रवृत्ति बढेको पाइन्छ । वि.सं. २०६२/०६३ को जनआन्दोलनपश्चात् निरङ्कुश राजतन्त्र समूल रूपमा समाप्त भएको छ भने सङ्घीय लोकतान्त्रिक गणतन्त्रात्मक शासन व्यवस्था संस्थागत भएको छ ।

नेपालमा *नेपाल सरकारको वैधानिक कानुन* (२००४), *नेपालको अन्तरिम शासन विधान २००७, नेपाल अधिराज्यको संविधान* (२०१५), *नेपालको संविधान* (२०१९), *नेपालको अधिराज्यको संविधान* (२०४७), *नेपालको अन्तरिम संविधान* (२०६३) र *नेपालको संविधान* (२०७२) गरी सात ओटा संविधानहरू जारी भएका छन् । यीमध्ये *नेपाल सरकारको वैधानिक कानुन* २००४ को भाग २, धारा २ देखि ५ सम्म, *नेपाल अधिराज्यको संविधान २०१५* को भाग ३, धारा ३ देखि ९ सम्म, *नेपालको संविधान २०१९* को भाग ३, धारा ९ देखि १७ सम्म मौलिक हकको व्यवस्था गरिएको पाइन्छ । यीमध्ये कुनै पनि संविधानको मौलिक खण्डमा शिक्षाको अधिकारलाई छुट्टै अधिकारको रूपमा उल्लेख गरेको पाइँदैन (त्रिपाठी, सन् २००२, पृ.२४२) । तर त्यसपछि लागु भएका तीन ओटै संविधानहरूका 'मौलिक हक' खण्डमा शिक्षाको हकलाई अलग्गै पहिचानसहित छुट्टै धारामा अभिलेखीकरण गरेको पाइन्छ ।

नेपाल अधिराज्यको संविधान २०४७ को भाग ३ धारा ११ देखि २३ सम्म मौलिक हकसम्बन्धी व्यवस्था थियो र धारा १८ मा शिक्षा तथा संस्कृतिसम्बन्धी हकको व्यवस्था गरिएको थियो तर त्यसले अनिवार्य तथा निःशुल्क शिक्षासम्बन्धमा केही नबोले पनि व्यवहारतः आधारभूत शिक्षा पाउने र कक्षा १० सम्मको शिक्षालाई निःशुल्क गर्दै लगिएको थियो । यसरी नै *नेपालको अन्तरिम संविधान २०६३* को भाग ३, धारा १२ देखि ३२ सम्म मौलिक हकसम्बन्धी व्यवस्था थियो र धारा १७ मा हरेक समुदायलाई मातृभाषामा आधारभूत शिक्षा र माध्यमिक तहसम्म निःशुल्क शिक्षा पाउने हक सुनिश्चित गर्दै शिक्षा तथा संस्कृतिसम्बन्धी हकको व्यवस्था गरिएको थियो ।

वर्तमान संविधान र कानुनमा शिक्षासम्बन्धी हक

नेपालमा हालसम्म जारी भएका संविधानमध्ये *नेपालको संविधान २०७२* सबैभन्दा उत्कृष्ट मानिन्छ किनभने विगतका सबै संविधानले दिएका अधिकारहरूका अतिरिक्त अधिकारहरू यसले नागरिकहरूलाई प्रत्याभूत गर्न सफल भएको छ (आचार्य, सन् २०२०, पृ.४२-४३) । आधारभूत तहको अनिवार्य र निःशुल्क शिक्षा, माध्यमिक तहसम्मको निःशुल्क शिक्षा, अपाङ्ग, दृष्टिविहीन र आर्थिक रूपले विपन्न नागरिकहरूलाई निःशुल्क र विशेष शिक्षा दिने व्यवस्था यस संविधानको 'मौलिक हक' खण्डमा राखिएका शिक्षासम्बन्धी विशेष प्रावधानहरू हुन् ।

नेपालको संविधान २०७२ को भाग ३, धारा १६ देखि ४६ सम्म मौलिक हकसम्बन्धी व्यवस्था गरेको पाइन्छ । यस संविधानको धारा ३१ मा शिक्षासम्बन्धी हकको व्यवस्था छ । यो व्यवस्था *मानव अधिकारको विश्वव्यापी घोषणा पत्र, सन् १९४८* को धारा २६ (१), (२) र (३) तथा *आर्थिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक अधिकारसम्बन्धी अन्तराष्ट्रिय अभिसन्धि, सन् १९६६* मा रहेको

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रावधानबमोजिम देखिन्छ। आधुनिक संविधानविद्हरूको भनाइअनुसार व्यावहारिक धरातलमा परीक्षण हुन बाँकी नै रहे तापनि संवैधानिक प्रावधानका हिसाबले नेपालको वर्तमान संविधानमा यो व्यवस्था दक्षिण एसियाका अन्य संविधानमध्ये उत्कृष्ट देखिन्छ। (सिंह, सन् २०१६, पृ.१४)

आश्विन ३, २०७२ मा नेपालको वर्तमान संविधान जारी भएसँगै नेपाल सङ्घीय लोकतान्त्रिक गणतन्त्रात्मक धर्मनिरपेक्ष समावेशी शासनप्रणाली भएको मुलुकमा रूपान्तरण भएको छ। केही विरोध र सूक्ष्म असहमतिका बाबजुद यो संविधान प्रत्यक्ष निर्वाचित जनप्रतिनिधिहरूको संविधानसभाले बनाएको र ८६ प्रतिशतभन्दा बढी सभासद्हरूको समर्थन प्राप्त भएकाले यसलाई जनसंविधान पनि भन्न सकिन्छ। उदारवादी प्रजातान्त्रिक मूल्य मान्यता र सङ्घीय संरचनामा आधारित यस संविधानको भाग ३ धारा १६ देखि ४६ सम्म मौलिक हकको व्यवस्था गरिएको छ भने धारा ३१ को उपधारा (१), (२), (३), (४) र (५) मा शिक्षासम्बन्धी हकको व्यवस्था गरिएको छ। यी अधिकारहरू आर्थिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक अधिकारभित्र पर्दछन्। संविधानमा उक्त हकलाई निम्नानुसार उल्लेख गरिएको छ :

(१) प्रत्येक नागरिकलाई आधारभूत शिक्षामा पहुँचको हक हुनेछ।

(२) प्रत्येक नागरिकलाईं राज्यबाट आधारभूत तहसम्मको शिक्षा अनिवार्य र निःशुल्क तथा माध्यमिक तहसम्मको शिक्षा निःशुल्क पाउने हक हुनेछ।

(३) अपाङ्गता भएका र आर्थिक रूपले विपन्न नागरिकलाई कानुनबमोजिम निःशुल्क शिक्षा पाउने हक हुनेछ।

(४) दृष्टिविहीन नागरिकलाई ब्रेललिपि तथा बहिरा र स्वर वा बोलाइसम्बन्धी अपाङ्गता भएका नागरिकलाई साङ्केतिक भाषाको माध्यमबाट कानुन बमोजिम निःशुल्क शिक्षा पाउने हक हुनेछ।

(५) नेपालमा बसोबास गर्ने प्रत्येक नेपाली समुदायलाई कानुनबमोजिम आफ्नो मातृभाषामा शिक्षा पाउने र त्यसका लागि शैक्षिक संस्था खोल्ने र सञ्चालन गर्ने हक हुनेछ। (काकिव्यस, २०७२, पृ.२०)

संविधानद्वारा प्रदत्त यी मौलीक हकको प्रचलनका लागि धारा १३३ वा १४४ मा लेखिएबमोजिम संवैधानिक उपचार पाउने हक धारा ४६ मा सुनिश्चित गरिएको देखिन्छ। संविधानमा लिखित उपर्युक्त बमोजिमको व्यवस्थाले सम्पूर्ण नागरिकलाई शिक्षासम्बन्धी समान हकको व्यवस्था गरेको छ भने संविधानको धारा ४२ बमोजिम सामाजिक न्यायको हकलाई पृष्ठपोषण गर्ने गरी अपाङ्ग, दृष्टिविहीन, बहिरा, स्वर बोलाइसम्बन्धी अपाङ्गता भएका एवं सामाजिक तथा आर्थिक रूपले विपन्न वर्गका लागि कानुन बनाएर विशेष व्यवस्था गरी पूर्ण रूपले निःशुल्क शिक्षा उपलब्ध गराउने संवैधानिक प्रत्याभूति गरिएको छ। मौलिक हक खण्डको यो प्रावधान लागु नभएको अवस्थामा संवैधानिक उपचारको हकअन्तर्गत अदालतबाट लागु गराउन सकिने हक पनि सुरक्षित गरिएको छ। २०७२ सालको संविधान लागु भएपश्चात् संशोधन र निर्माण भएका *शिक्षा ऐन २०२८* (नवौं संशोधन २०७४), *छात्रवृतिसम्बन्धी ऐन २०२१* (२०७२/११/१३ को संशोधन), *विश्वविद्यालयसम्बन्धी ऐनहरू, जातीय भेदभाव तथा छुवाछुत (कसुर र सजाय) ऐन, २०७५, अपाङ्गता भएका व्यक्तिको अधिकारसम्बन्धी ऐन २०७४, सामाजिक सुरक्षा ऐन, २०७५, बालबालिकासम्बन्धी ऐन, २०७५* र *अनिवार्य तथा निःशुल्क शिक्षासम्बन्धी ऐन, २०७५* लागु भएपछि यो अधिकार कानुनतः संरक्षित भएको छ।

मौलिक हकको कार्यान्वयनका लागि एकात्मक शासनप्रणालीअन्तर्गत सम्पूर्ण अधिकार केन्द्रीय सरकारमातहत राखी आवश्यकता र औचित्यका आधारमा तल्ला तह र निकायहरूमा विकेन्द्रित वा प्रत्यायोजित गरिन्छ। तर सङ्घीय शासनप्रणालीमा भने सङ्घ, प्रदेश र स्थानीय

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

तहलाई संविधानतः अनुसूची तयार पारी अधिकारको विन्यास गरिएको हुन्छ। सयौं वर्षदेखि एकात्मक शासकीय प्रणालीबाट अभ्यस्त हुँदै आएको नेपाल वि.सं. २०७२ मा नयाँ संविधान जारी भई लागु भएपश्चात् विकेन्द्रीत सङ्घीय शासनप्रणालीमा रूपान्तरण भएको छ। सङ्घीय, प्रादेशिक र स्थानीय गरी तीन तहका सरकारहरू निर्माण भई सञ्चालनमा आएका छन्। संविधानले हरेक तहको एकल तथा साझा सूची उल्लेख गरेको छ। यस नयाँ व्यवस्थाले केही स्पष्टताहरू र केही अन्योल सिर्जना गरेको छ।

नेपालको संविधान २०७२ का ९ वटा अनुसूचीमध्ये अनुसूची ५, ६, ७, ८ र ९ मा सङ्घ, प्रदेश र स्थानीय तहका एकल तथा साझा अधिकारसूची उल्लेख भएको पाइन्छ। अनुसूची-५ मा सङ्घको अधिकारसूची उल्लेख गरिएको छ (काकिव्यस, २०७२, पृ.१७२-१८१)। उक्त अनुसूचीको बुँदा नं. १५ मा केन्द्रीय विश्वविद्यालय, केन्द्रीय स्तरका प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, विश्वविद्यालय मापदण्ड र नियमन तथा केन्द्रीय पुस्तकालयको व्यवस्थापन र सञ्चालकको अधिकार सङ्घलाई प्रदान गरिएको छ। त्यस्तै गरी अनुसूची ६ मा प्रदेशको अधिकारको सूची दिइएको छ। त्यसको क्रम सङ्ख्या ८ मा प्रदेश विश्वविद्यालय, उच्च शिक्षा, पुस्तकालय र सङ्ग्रहालयको व्यवस्थापन र सञ्चालनको अधिकार प्रदेश सरकारलाई प्रदान गरेको देखिन्छ। अनुसूची ७ मा सङ्घ र प्रदेशको साझा सूची उल्लेख छ। यसको क्रम सङ्ख्या २२ मा वैज्ञानिक अनुसन्धान विज्ञान, प्रविधि र मानव संसाधन विकासलाई साझा सूचीमा राखिएको छ। विद्यालय तथा विश्वविद्यालय शिक्षासम्बन्धी कुनै विशेष व्यवस्था देखिँदैन। अनुसूची ८ को स्थानीय तहको अधिकारको सूचीअन्तर्गत क्रम सङ्ख्या ८ मा आधारभूत र माध्यमिक शिक्षा स्थानीय तहलाई प्रदान गरिएको छ। शिक्षा ऐन (नवौं संशोधन) २०२८ को दफा २ (ख) ले 'आधारभूत शिक्षा' भन्नाले प्रारम्भिक बाल शिक्षादेखि कक्षा ८ सम्मलाई दिइने शिक्षा सम्झनुपर्छ' भनी परिभाषित गरेको छ। त्यस्तै दफा २ (घ) ले 'माध्यमिक शिक्षा' भन्नाले कक्षा नौदेखि कक्षा बाह्रसम्म दिइने शिक्षा सम्झनुपर्दछ" (काकिव्यस, २०७४, पृ.२) भनेर परिभाषित गरेको छ।

मौजुदा कानुनी व्यवस्थालाई केलाउँदा आधारभूत तथा माध्यमिक तहको शिक्षाको व्यवस्थापन र सञ्चालनको एकल अधिकार निर्वाध रूपमा स्थानीय तह (गाउँपालिका/नगरपालिका) को जिम्मामा रहेको प्रस्ट हुन्छ। उता अनुसूची ९ अन्तर्गत सङ्घ, प्रदेश र स्थानीय तहको साझा अधिकार सूचीअन्तर्गत क्रम सङ्ख्या २ मा शिक्षा, खेलकुद र पत्रपत्रिका राखिएको छ। यसलाई संविधानको धारा ५७ को उपधारा (५), धारा १०९, धारा १६२ को उपधारा (४), धारा १९७, धारा २१४ को उपधारा (२), धारा २२१ को उपधारा (२) र धारा २२६ को उपधारा (१) सँग सम्बन्धित बनाएर 'सङ्घ, प्रदेश र स्थानीय तहको अधिकारको साझा सूची' नामकरण गरिएको छ। यी धाराहरूमा सम्बन्धित तहको संरचना निर्माण भई निर्वाचन नहुन्जेलसम्म उपल्लो तहबाट निर्माण भएका कानुनहरू साझा सूचीको प्रयोजनका लागि लागु हुने संरचना तयार भई सम्बन्धित तहको निर्वाचन भएको स्थितिमा एकल अधिकारको सूची सम्बन्धित तहले एकलौटी रूपमा प्रयोग गर्नसक्ने र साझा सूचीका हकमा सहमतिका आधारमा गर्ने र सहमति नभए उपल्लो तहको निर्णय लागु हुने देखिन्छ।

विद्यालय तह (बालविकासदेखि कक्षा बाह्रसम्म) स्थानीय तहको, प्रादेशिक विश्वविद्यालय शिक्षा (स्नातक, स्नातकोत्तर, एम फिल र पिएच.डी. सम्म) प्रदेशको र केन्द्रीय विश्वविद्यालय, प्रतिष्ठान र केन्द्रीय पुस्तकालयअन्तर्गत स्नातकोत्तर, एम.फिल. र पिएच.डी. सम्मको अध्ययन अध्यापन, सञ्चालन र व्यवस्थापनको एकल अधिकार सङ्घलाई दिएको देखिन्छ। यति हुँदाहुँदै पनि साझा अधिकारको सूची, केन्द्रीकृत कर्मचारी प्रशासन, स्थानीय तहको दक्षता र तत्परताको अभाव, कानुन निर्माणमा अनभिज्ञता र उदासीनताजस्ता कमीकमजोरीका कारण शिक्षासँग सम्बन्धित स्पष्ट

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

कानुनहरू बन्नसकेका छैनन् । अझै पनि विद्यालयतहसम्मको शिक्षा प्रशासन भने शिक्षा ऐन २०२८, शिक्षक सेवा आयोग नियमावली, २०५७ र शिक्षा नियमावली, २०५९ कै प्रावधानअनुसार सञ्चालन भएको देखिन्छ । स्थानीय तह र प्रदेशले आफ्नो अधिकारक्षेत्रभित्रको कानुन निर्माण गर्न नसक्दा केन्द्रीय कानुनबमोजिम नै चल्नुपर्ने बाध्यता छ ।

नेपालमा जनसाङ्ख्यिक र भौगोलिकतामा विविधता भए पनि जनसङ्ख्या र भूगोलको आकार त्यति ठुलो छैन । यति सानो मुलुक पनि बहुलवादी सामाजिक संरचनाका कारण सङ्घीयतामा गएको छ । अब पछाडि फर्कने गुञ्जायस देखिँदैन । तसर्थ मुलुकको एकीकृत विकासका लागि राष्ट्रिय तथा अन्तराष्ट्रिय स्तरमा प्रतिस्पर्धा गर्ने उच्च तहको सिप र दक्षतायुक्त जनशक्ति उत्पादन गर्नु अहिलेको समयको माग हो । संवैधानिक अधिकार र विविधताका नाममा आत्मरतिमा रुमलिनु युगसापेक्ष हुने छैन तसर्थ आआफ्नो अधिकारको सीमाभित्र रही देशविकासको साझा महान् अभियानमा समन्वयात्मक ढङ्गले अगाडि बढ्नु आजको आवश्यकता हो ।

शिक्षासम्बन्धी हक : वर्तमान अवस्था र भावी दिशा

नेपालको वर्तमान संविधानको धारा ३१ (१, २, ३ ४ र ५) मा शिक्षाको अधिकारलाई मौलिक हकको रूपमा ग्रहण गरिएको छ । जब कुनै हकलाई मौलिक हक वा मानव अधिकारको मान्यता दिइन्छ भने त्यसको कार्यान्वयनको जिम्मा राज्यले लिनुपर्दछ । यसै कारण संविधानको अनुसूची ५ मा सङ्घको अधिकारअन्तर्गत बुँदा नं. १५ मा केन्द्रीय विश्वविद्यालय, केन्द्रीय स्तरका प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, विश्वविद्यालय मापदण्ड र नियमन तथा केन्द्रीय पुस्तकालय समेटिएको छ भने अनुसूची ६ को क्र.सं. ८ मा प्रदेशको अधिकारभित्र विश्वविद्यालय, उच्च शिक्षा, पुस्तकालय र सङ्ग्रहालय छन् । अनुसूची ७ को हुँदा २२ मा वैज्ञानिक अनुसन्धान, विज्ञान प्रविधि र मानव संसाधन विकासको अधिकार केन्द्र र प्रदेशको साझा सूचीमा राखिएको छ । अनुसूची ८ को बुँदा ७ मा स्थानीय तहको अधिकारभित्र आधारभूत र माध्यामिक शिक्षा उल्लेख छ । संविधानको अनुसूची ९ मा सङ्घ, प्रदेश र स्थानीय तहको साझा सूचीको बुँदा नं. २ मा शिक्षा, खेलकुद र पत्रपत्रिका उल्लेख गरिएको छ । (लम्साल, २०७५, पृ.१०१)

भारतको संविधान १९५० को अनुसूची ७ को बुँदा ६३ र ६४ ले केन्द्रीय व्यवस्थापिकाले राष्ट्रिय महत्त्वको भनी घोषणा गरेका सहकारी लगानीका साधारण तथा प्राविधिक विश्वविद्यालयको स्थापना र सञ्चालनलाई केन्द्रको एकल अधिकारसूचीभित्र राखेको पाइन्छ भने अन्य विश्वविद्यालय, मेडिकल तथा प्राविधिक शिक्षालयको स्थापना र सञ्चालनसम्बन्धी क्षेत्राधिकार अनुसूची ७ को हुँदा २५ अनुसार केन्द्र र प्रदेशको साझा सूचीअन्तर्गत राखेको देखिन्छ । अनुसूची ११ को बुँदा १७ र १८ ले प्राथमिक तथा माध्यमिक तहसम्मको साधारण, प्राविधिक तथा व्यावसायिक शिक्षाको सम्पूर्ण अधिकार स्थानीय तहलाई एकल सूचीमा दिएको छ भने बुँदा नं. १९ अनुसार अनौपचारिक तथा प्रौढ शिक्षा सञ्चालनसम्बन्धी अधिकार पनि स्थानीय तहलाई नै सुम्पेको छ (इवीसी, सन् २०११, पृ.३९८-४२८) । उक्त संविधानको धारा १२३ र २१३ अनुसार राष्ट्रपति र गभर्नरबाट जारी हुने अध्यादेशहरू मौलिक हकको भावनाविपरीत हुन नहुने गरी प्रस्ट पारेको छ । केन्द्रीय व्यवस्थापिकाबाट संविधानको प्रस्तावनाको मर्म र भावनाविपरीत हुने गरी संविधान संशोधन गर्न नपाइने गरी नजिर स्थापित भएको छ ।

नेपालको संविधान २०७२ को प्रस्तावनामै निष्पक्ष र सक्षम न्यायपालिका र कानुनी राज्यको अवधारणालगायतका लोकतान्त्रिक मूल्य र मान्यतामा आधारित समाजवादप्रति प्रतिबद्ध रही समृद्ध

CC-0. Nepal Sanskrit Academy Kathmandu Collection

राष्ट्र निर्माण गर्ने घोषणा गरिएबाट समाजवादको मूल्य र मान्यताबमोजिम पनि नेपालमा नागरिकहरूको शिक्षाका अधिकारको प्रत्याभूतिको सम्पूर्ण दायित्व राज्यको हुने कुरा प्रस्ट हुन्छ ।

संविधानतः प्रत्याभूत गरिएको शिक्षाको अधिकारलाई कार्यान्वयन गर्न संविधानको धारा ४७ अनुसार मौलिक हकको कार्यान्वयनसम्बन्धी सीमाबन्देजभित्र रही व्यवस्थापिकाले १७ ओटा विभिन्न ऐनहरू जारी गरिसकेको छ । यी ऐनमध्ये *अनिवार्य तथा निःशुल्क शिक्षासम्बन्धी ऐन, २०७५* ले शिक्षा प्राप्त गर्ने प्रत्येक व्यक्तिको आधारभूत मानव अधिकार एवं संविधानप्रदत्त मौलिक हकलाई व्यवहारमा कार्यान्वयन गरी शिक्षालाई लोकतान्त्रिक मूल्य र मान्यतामा आधारित समाजवादउन्मुख राष्ट्र निर्माणमा केन्द्रित गर्दै शिक्षामा सबैको सहज एवं समतामूलक पहुँच र निरन्तरता सुनिश्चित गर्न तथा शिक्षालाई सर्वव्यापी, जीवनोपयोगी, प्रतिस्पर्धी एवं गुणस्तरीय बनाउने उद्देश्य राखेको देखिन्छ । यस ऐनले अनिवार्य शिक्षा, निःशुल्क शिक्षा माध्यमिक शिक्षाजस्ता पदावलीहरूलाई प्रस्ट पार्दै आधारभूत शिक्षा प्राप्त गर्ने नागरिकको अधिकार र कर्तव्यलाई निर्दिष्ट गरेको छ भने अनिवार्य तथा निःशुल्क शिक्षा प्रदान गर्नुपर्ने राज्यको दायित्व हुने व्यवस्था गरेको छ । आधारभूत तहमा प्रत्येक बालबालिकालाई भर्ना गराउनुपर्ने, पायक पर्ने विद्यालयबाट शिक्षा प्राप्त गर्न पाउने, भर्ना गर्न इन्कार गर्न नहुने, विद्यालयबाट निष्कासन गर्न नहुने, पुनः भर्ना गर्नुपर्ने, स्थानान्तरण गर्नुपर्ने, स्थानान्तरण प्रमाणपत्र दिनुपर्ने, वैकल्पिक शिक्षाको व्यवस्था गर्न सकिने, अनौपचारिक तथा खुला शिक्षा प्रदान गर्ने, परम्परागत शिक्षा प्रदान गर्न सकिनेलगायतका प्रावधानहरू अनिवार्य तथा निःशुल्क शिक्षासम्बन्धी ऐनमा समेटिएका छन् ।

शिक्षालाई संविधान र राजनीतिक रूपमा सार्वजनिक उत्तरदायित्वको रूपमा स्वीकार गर्दै *उच्च शिक्षा नीति २०७२, उच्चस्तरीय राष्ट्रिय शिक्षा आयोगको प्रतिवेदन २०७५* र *राष्ट्रिय शिक्षा नीति २०७६* निर्माण भएका छन् । स्थानीय तहले पनि विद्यालयतहको शिक्षालाई आफ्नो जिम्मेवारी र अधिकारक्षेत्र सम्झेर स्थानीयतह शिक्षा ऐन र नियमावली बनाई अगाडि बढेको अवस्था छ । प्रदेश स्तरको काम, तुलनात्मक रूपमा अगाडि बढ्न सकेको छैन तथापि केही प्रदेश (प्रदेश नं. १ र गण्डकी प्रदेश) ले विश्वविद्यालय निर्माण गर्न ऐन बनाई पूर्वाधार निर्माणको काम अगाडि बढाएका छन् । *राष्ट्रिय शिक्षा नीति २०७६* मा राखिएका शिक्षा नीति उच्च शिक्षा नीतिसम्बन्धी कतिपय प्रावधानप्रति निजी, सार्वजनिक क्षेत्र र विज्ञहरूद्वारा असन्तुष्टि जाहेर हुँदा राष्ट्रिय शिक्षा ऐन र उच्च शिक्षा ऐन पारित हुन सकिरहेका छैनन् । *शिक्षा नीति २०७६* मा उच्च शिक्षासम्बन्धमा विश्वविद्यालय तथा उच्च शिक्षा परिषद् गठन गर्ने अनुगमन, नियमन अनुदान आयोगले गर्ने, त्रि.वि. को पुर्नसंरचना गर्ने, मर्जर गर्ने, खुला सिकाइ विस्तार गर्ने, विश्वव्यापीकरण, अन्तर्राष्ट्रीयकरण र स्थानीयकरणमा जोड दिने, राष्ट्रिय योग्यता परीक्षण गर्ने, सामुदायिक विश्वविद्यालय स्थापना गर्ने र सम्बन्धन बन्द गर्नेजस्ता नयाँ नीतिहरू समेटिएका छन् (आचार्य, २०७६, पृ.२) । शिक्षाको अधिकारको सुनिश्चिततासहित सुखी नेपाली समृद्ध नेपालको राष्ट्रिय लक्ष्यमा पुग्न दिगो विकास लक्ष्य २०३० ले सबैका लागि समावेशी तथा स्तरीय शिक्षा सुनिश्चित गर्न र जीवनपर्यन्त सिकाइको अवसर प्रवर्धन गर्न लिइएका लक्ष्यहरूलाई अनुकरण गर्नु वाञ्छनीय हुनेछ । शिक्षाको अधिकारसँग सम्बन्धित दिगो विकास लक्ष्य-४, सन् २०३० का प्रबन्धहरू निम्न छन् :

> समानतामा आधारित स्तरीय प्राथमिक तथा माध्यमिक शिक्षाअनुरूप प्रभावकारी सिकाइ परिणाम सुनिश्चित गर्ने, स्तरीय प्रारम्भिक बाल्यावस्था विकास, स्याहार र पूर्वप्राथमिक शिक्षामा पहुँच सुनिश्चित गर्ने, विश्वविद्यालयस्तरीय प्राविधिक, व्यावसायिक र अन्य शिक्षामा सबै महिला र पुरुषहरूको समान पहुँच सुनिश्चित गर्ने, सम्बन्धित क्षेत्रको प्राविधिक तथा व्यावसायिक दक्षता भएका युवा र वयस्कहरूको सङ्ख्या, रोजगार, सम्मानजनक नोकरी र उद्यमगा उल्लेखनीय तवरले वृद्धि गर्ने, शिक्षामा रहेको लैङ्गिक

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

विभेद उन्मूलन गर्ने र अपाङ्गता भएका व्यक्तिहरू, आदिवासी जनजातिहरू र जोखिमपूर्ण अवस्थामा रहेका बालबालिकासमेत सबै मानिसहरूका निमित्त शिक्षाका सबै तहमा समान पहुँच सुनिश्चित गर्ने, सबै महिला तथा पुरुषले अक्षर र सङ्ख्या चिन्नसक्ने अवस्था सुनिश्चित गर्ने र शिक्षामार्फत दिगो विकासका लागि आवश्यक ज्ञान र दक्षता हासिल गर्ने अवसर सुनिश्चित गर्ने । (वाइबा, सन् २०१८, पृ.९-१०)

दिगो विकास लक्ष्य प्राप्तिका लागि दिगो विकास योजना आवश्यक छ । तसर्थ शिक्षाको अधिकारको सुनिश्चितताका लागि शिक्षाविद् सुरेशराज शर्मा (सन् २०१७) ले उद्योग, वाणिज्य, विज्ञान र प्रविधि क्षेत्रको सबलीकरणका लागि उच्च शिक्षाको सुधार गर्न सन् २०३० सम्म नेपालको शिक्षामार्फत सरकारले इन्जिनियरिङ, स्वास्थ्य विज्ञान, वाणिज्य र अर्थशास्त्रको क्षेत्रसँग सम्बन्धित विश्वस्तरीय उत्कृष्ट अध्ययन केन्द्रहरू सिर्जना गर्ने, विश्वविद्यालयहरूलाई कार्यसम्पादनका आधारमा मात्र सरकारी अनुदान दिने, सरकार र राजनीतिक नियन्त्रणबाट शैक्षिक प्रतिष्ठानहरूलाई स्वायत्त राख्ने, निजी सरकारी साझेदारीलाई थप सशक्त बनाउने, दक्ष जनशक्तिको उत्कृष्ट व्यवस्थापनका आधारमा आन्तरिक स्रोतनिर्माण र परिचालनमा जोड दिने, विश्वव्यापी प्रतिस्पर्धी क्षमता विकासका लागि अनुसन्धानमा विशेष जोड दिने र युवा जनशक्तिलाई थप सशक्त बनाउने उद्देश्यले उद्योग, वाणिज्य र अर्थतन्त्रको सबलीकरणसँग सम्बन्धित व्यावसायिक र प्राविधिक शिक्षामा नयाँ पाठ्यक्रम निर्माण गरी लागु गर्ने (पृ.२०५-२०८) उपयुक्त उपायहरू सुझाउनुभएको छ ।

उपर्युक्त दिगो विकास लक्ष्य प्राप्तिका उपायहरू कार्यान्वयनका क्रममा विद्यालय स्तरको शिक्षा सञ्चालन र व्यवस्थापनको जिम्मेवारी स्थानीय तहलाई प्रदान गर्दा केही असन्तुष्टि र असहमति देखिएको भए तापनि विस्तारै समन्वयको चरणमा पुगेको छ भने *अनिवार्य तथा निशुल्क शिक्षासम्बन्धी ऐन, २०७५* ले प्रत्येक नागरिकलाई आधारभूत तहसम्मको शिक्षा प्रदान गर्ने दायित्व र तत्सम्बन्धी आवश्यक व्यवस्था मिलाउने जिम्मेवारी नेपाल सरकार, प्रदेश सरकार र स्थानीय तहको हुनेछ भनी उल्लेख गरेको छ (पराजुली, उप्रेती र गुरुङ, २०७६, पृ.८५) । नेपालको वर्तमान सङ्घीय संरचनाअनुसार केन्द्र, प्रदेश र स्थानीय तहसँग सम्बन्धित शिक्षा क्षेत्रका विज्ञ तथा अधिकारीहरूसँगको औपचारिक/अनौपचारिक छलफल, अन्तर्वार्ताको निष्कर्षका आधारमा भन्दा नेपालको संविधानमा मौलिक हकको रूपमा शिक्षाका आधिकारको व्यावहारिक कार्यान्वयनका निमित्त यथाशीघ्र राष्ट्रिय शिक्षा नीति, उच्च शिक्षा ऐन र राष्ट्रिय शिक्षा ऐन निर्माण गरी संविधानको भावना र सङ्घीयताको मर्मअनुसार शिक्षाको अधिकारलाई सर्वसुलभ र जीवनोपयोगी बनाउनतर्फ अग्रसर हुनुपर्ने देखिन्छ । नेपालको संविधानले प्रत्याभूत गरेका नागरिकका मौलिक हकभित्र रहेका शिक्षाका हकहरू कार्यान्वयको पक्षमा अघि बढ्दा मानव अधिकारको विश्वव्यापी घोषणापत्र, अन्तर्राष्ट्रिय अभिसन्धिहरूका मूल्य-मान्यताहरूका आधारमा नेपालको सङ्घीय शासन व्यवस्थाअनुसार राज्यको हरेक तहका ऐन र नियमावलीहरूलाई संविधानसँग नबाझिने गरी संशोधन र परिमार्जन गरेर नागरिकका मौलिक हकलाई संवैधानिक संरक्षण, उपचार र क्षतिपूर्तिका माध्यमले अधिकारको प्रत्याभूति दिलाउन ऐन र नियमावली बनाई अगाडि बढेको अवस्था छ ।

निष्कर्ष

नागरिकहरूको सर्वाङ्गीण विकासका लागि संवैधानिक रूपमा व्यवस्था गरिएका अधिकारको सूचीलाई मौलिक हक भनिन्छ । मौलिक हकसम्बन्धी अन्तर्राष्ट्रिय प्रचलन, विधिशास्त्रीय मूल्य-मान्यता, मानव अधिकारको विश्वव्यापी घोषणापत्र, नागरिक तथा राजनीतिक अधिकारसम्बन्धी अभिसन्धि र आर्थिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक अधिकारसम्बन्धी अभिसन्धिमा अभिव्यक्त मूल्य र मान्यताहरूलाई नेपालको संविधान र कानुनले पनि क्रमशः अनुसरण गर्दै आएको देखिन्छ । प्राचीन

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

हिन्दु धर्मग्रन्थ, सनद, सवाल, अभिलेख, बुद्ध दर्शन, राम शाहको थिति आदेश, पृथ्वीनारायण शाहका दिव्यउपदेशहरू र वि.सं. १९१० को *मुलुकी ऐन*मा केही मात्रामा मौलिक हकको व्यवस्था भए तापनि आधुनिक रूपमा नेपालमा वि.सं. २००४ देखि २०७२ सालसम्मको संवैधानिक विकासक्रमसँगै मौलिक हकको विकास भएको देखिन्छ। वि.सं. २०४७, २०६३ र वि.सं. २०७२ सालका संविधानहरूले मात्र मौलिक हकको रूपमा शिक्षाको अधिकारलाई आत्मसाथ गरेको देखिन्छ। *नेपालको संविधान २०७२* सँगै मुलुक सङ्घीय संरचनामा गएकाले एकल तथा साझा सूचीको रूपमा शिक्षाको अधिकारलाई व्यवस्थापन तथा सञ्चालन गर्ने जिम्मेवारी सङ्घ, प्रदेश र स्थानीय तहमा बाँडफाँड गरेको छ। केन्द्रीय विश्वविद्यालय, प्रतिष्ठान र पुस्तकालयको व्यवस्थापन र सञ्चालनको जिम्मेवारी सङ्घलाई, प्रादेशिक विश्वविद्यालय र पुस्तकालयको व्यवस्थापन र सञ्चालन प्रदेशलाई एवं आधारभूत तथा माध्यमिक तहसम्मको शिक्षाको व्यवस्थापन र सञ्चालन स्थानीय तहलाई सुम्पेको छ। सङ्घ, प्रदेश र स्थानीय तहका पनि केही साझा सूची छन्। ती समाधान र समस्या दुवैका कारक बन्न सक्छन्। *अनिवार्य तथा निःशुल्क शिक्षासम्बन्धी ऐन, २०७५* ले शिक्षाको अधिकार कार्यान्वयनको विधि र तरिकालाई थप प्रस्ट पारेको छ।

समकक्षतासहितको अन्तर्राष्ट्रिय श्रमबजारमा प्रतिस्पर्धा गर्नसक्ने शैक्षिक जनशक्ति उत्पादन गर्ने उद्देश्य राखेर समन्वयात्मक ढङ्गले कानुन निर्माण गरी अगाडि बढ्नु श्रेयस्कर देखिन्छ। शिक्षामा सबैको समान पहुँच र स्वतन्त्रताको सुनिश्चितताको लागि माध्यमिक तहसम्मको शिक्षालाई पूर्ण रूपमा निःशुल्क बनाउने र बहिष्करणमा परेका क्षेत्र, वर्ग, समुदायलाई आवश्यकताअनुसार छात्रावास र छात्रवृत्तिको समेत व्यवस्था गर्नुपर्दछ। प्रत्येक समुदायलाई मातृभाषामा शैक्षिक संस्था खोल्ने र शिक्षा पाउने हकको सुनिश्चितता गर्नुपर्दछ। उच्च शिक्षालाई वैज्ञानिक प्राविधिक, व्यावसायिक र गुणस्तरीय बनाउँदै राज्यमा स्रोत र साधनको उपलब्धताका आधारमा क्रमशः निःशुल्क बनाउँदै लैजानुपर्दछ। समयानुकूल पाठ्यक्रम र पाठ्यपुस्तक परिमार्जन गर्दै गुणस्तरीय जनशक्तिका माध्यमबाट रोजगार तथा प्रविधिमूलक शिक्षामा विशेष जोड दिनुपर्दछ भने सामुदायिक, सरकारी, निजी एवम् निजी सरकारी साझेदारी लगानीमा सञ्चालित सबै प्रकारका विद्यालय र शैक्षिक संस्थाहरूको प्रभावकारी अनुगमन र नियमनमार्फत शिक्षामा सबै नागरिकहरूको समान, सरल र सहज पहुँच स्थापित गर्दै मौलिक हकको रूपमा शिक्षाको अधिकारको पूर्ण रूपमा प्रत्याभूतिको व्यवस्था गर्नुपर्दछ। सङ्घीय संरचनाअन्तर्गत शिक्षाको अधिकारलाई प्रभावकारी ढङ्गले लागु गर्न प्रदेश र स्थानीय तहको क्षमता विकास गर्नुपर्ने र सङ्घको केन्द्रीकृत मानसिकतालाई बदल्नुपर्ने देखिन्छ। शिक्षाको अधिकारको सुनिश्चितताका लागि समाजवादप्रति प्रतिबद्ध राष्ट्र हुनुको नाताले शिक्षाको अधिकारलाई राज्यको दायित्व सम्झी शिक्षाको दिगो विकास लक्ष्यहरू उन्मुख युगानुकूलको राष्ट्रिय शिक्षा नीति तयार पारी उच्च शिक्षा ऐन तथा राष्ट्रिय शिक्षा ऐन यथाशीघ्र निर्माण गरी संवैधानिक, संरचनागत र संस्थागत रूपमै सङ्घीयताको भावना र मर्मअनुसार अगाडि बढ्नुपर्दछ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

आचार्य, वाइ.पी. (२०७६). *उच्च शिक्षा नीति, विगत वर्तमान र भविष्यको बाटो* (अप्रकाशित कार्यपत्र). शिक्षा विज्ञान तथा प्रविधि मन्त्रालय।

उप्रेती, भरतराज, श्रेष्ठ, कल्याण र थापा, कनकविक्रम· (सम्पा.) (२०५४). *नेपालको संवैधानिक इतिहास.* कानुन अनुसन्धान तथा विकास फोरम (फ्रिडिल)।

का.कि.व्य.स. (२०६३). *नेपालको अन्तरिम संविधान,* २०६३, कानुन किताव व्यवस्था समिति।

का.कि.व्य.स. (२०७२). *नेपालको संविधान.* कानुन किताब व्यवस्था समिति।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

का.कि.व्य.स. (२०७४). *शिक्षा ऐन, २०२८, शिक्षक सेवा आयोग नियमावली, २०५७ र शिक्षा नियमावली, २०५९.* कानुन किताब व्यवस्था समिति ।
गौतम, डिल्लीराज. (२०७३). "चिन, भारत र नेपालको संविधानमा मौलिक हकसम्बन्धी व्यवस्था". *प्रज्ञा-सारथि.* १६ (१५), पृ.६०-७० ।
पराजुली, लोकरञ्जन, उप्रेती, देवेन्द्र र गुरुङ, रुख. (२०७६). "सङ्घीय नेपालमा स्थानीय सरकार र विद्यालय शिक्षा". *समाज अध्ययन* १४, पृ.८३-११८ ।
पहाडी, कृष्ण र दाहाल, पुरुषोतम. (२०६६). *मानव अधिकार : लोकतन्त्र, शान्ति र अहिंसाको आधार.* मानव अधिकार तथा शान्ति समाज ।
बज्राचार्य, धनवज्र. (२०३०). *लिच्छवीकालका अभिलेख।*
बन्जाडे, मोहन. (२०७५). "नेपालमा मानव अधिकारको इतिहास". *पैरवी ल जर्नल.* १ (१), पृ.६३-८७ ।
भट्टराई, श्यामकुमार. (२०७३). *नेपालको संवैधानिक तथा प्रशासकीय कानुन.*सोपान मासिक ।
लम्साल, हरि. (२०७५). "नेपालको संविधान, शिक्षाको सार्वजनिक स्वरूप र निजी क्षेत्र". *शिक्षा.* ३४ (२), पृ.९१-११२ ।
वाइबा, कृष्णकुमारी. (सम्पा.) (सन् २०१८). *दिगो विकास लक्ष्य-२०३०.* भिएसओ नेपाल ।
सं.मौ.अ.नि.सि.स. (२०६६). *संविधानसभा मौलिक अधिकार तथा निर्देशक सिद्धान्त समिति विषयगत अवधारणापत्र तथा प्रारम्भिक मस्यौदाको प्रतिवेदन, २०६६.* व्यवस्थापिका संसद सचिवालय ।
सिवाकोटी, कैलाशकुमार. (२०७६). "बुद्ध दर्शनभित्र अन्तर्निहित मानव अधिकार". *पैरवी ल जर्नल.* २ (२), पृ.१११-१३६ ।
श्रेष्ठ, अमन. (२०७५/०७६). *नेपालमा संवैधानिक विकास र संविधानवाद.* मधुवन प्रकाशन ।
ज्ञवाली, चन्द्रकान्त. (२०७६). *नेपालको संवैधानिक कानुन.* पैरवी प्रकाशन ।
Acharya, B. (2020). Fundamental Rights in Nepal: Some Thoughts, Essays on Constitutional Law, Vol. 39, *Nepal Law Society*, pp. 37-48
Acharya, B. (2008). *Fundamental Rights in World Constitution*. Piravi Prakashan.
EBC. (2011). *Th Constitution of India*. Eastern Book Company.
Ghosal, S.G. (2010). Human Rights Concept and Contestation. *The Indian Journal of Political Science*, Vol. LXXI, No. 4, Oct - Dec, pp. 1103-1125.
Sharma, S.R. (2017). *Nepalese Education in2030, in the Book, Nepal 2030: A Vision for Peaceful and Prosperous Nationa,* ed. by Sharma, S.R., Upreti, B.R. and Pyakuryal, K. Adroit.
Singh, S.K. (2010). *Nepal from Monarchy to Democratic Constitution*. Prashant Publishing House.
Tripathi, H.B. (2002). *Fundamental Rights and Judicial Review in Nepal*. Pairavi Prakashan.
Upadhaya, M.R. (2015). *International Institutions and Human Rights*. Pratyush Publication.

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

नेपाल-भारतको पश्चिमोत्तर सीमाको सीमाङ्कनका आधार

शेरबहादुर गुरुङ*

लेखसार

देशको सार्वभौमिकतालाई यसको सिमाना र राजधानी केन्द्रले जीवन्तता दिएको हुन्छ र यो परिवर्तनशील छ । प्रस्तुत अध्ययन नेपाल-भारतको पश्चिमोत्तर सीमाको मुद्दामा केन्द्रित छ । मुख्यत: उक्त क्षेत्रमा महाकाली/काली/कुटियाङ्दी नदीको मुहान पहिचानमा समस्या रहेको पाइन्छ । नक्साको धरातलीय यथार्थलाइ देखाउने गुणले यसलाई अन्तर्राष्ट्रिय सीमा विवादहरूमा प्रमाणको रूपमा सघाउँदछ यद्यपि नक्साद्वारा नै भूमि अतिक्रमण भएको पाइन्छ । त्यसैले यहाँ नक्सा अध्ययनका साथै लिम्पियाधुरा र कालीनदीको उत्पत्ति र सम्बद्ध नदीप्रणालीको विश्लेषणका आधारमा कालीको मुहानबारे निर्क्योल गरी नेपाल-भारतबिच पश्चिमोत्तर सीमाको सीमाङ्कनको आधार प्रस्तुत गरिएको छ । अत: नदीको मुहान पत्ता लगाउन हिमालय उत्पत्तिको सिद्धान्त र जल विज्ञान सिद्धान्तको प्रयोग गरिएको छ। यसको विश्लेषणको महाद्वीपीय प्रवाह सिद्धान्तपछिको रिकापी (महादेशीय) विवर्तनिक सिद्धान्त) र पर्वतीय ढालको विकास सिद्धान्तको आधारमा गरिएको छ साथै नदीप्रणालीसम्बन्धी नियमलाई अङ्कीय उत्थान ढाँचालाई भौगोलिक सूचना प्रणाली र सुदूर संवेदन प्रणाली प्रयोग गरी नदी मुहानको अध्ययन गरिएको छ । यस अध्ययनले लिम्पियाधुरामा अवस्थित हिमनदी नै महाकाली/काली/कुटियाङ्दी नदीको मुहान हो भन्ने देखाउँछ । यस अध्ययनअनुसार नक्सा तथा ऐतिहासिक दस्तावेजहरूको अध्ययन, भूआकृति विज्ञान, जल तथा मौसम विज्ञानलगायत सीमासँग सम्बद्ध राजनीतिक, रणनीतिक, आर्थिक तथा सामाजिक पाटालाई पनि केलाउन बहुआयामिक अनुसन्धानपद्धति अवलम्बन गरेमा नेपाल-भारतको पश्चिमोत्तर सीमानिर्धारणको बलियो आधार प्रस्तुत गर्न सकिन्छ साथै सीमावार्ताहरूमा सम्बन्धित सबै क्षेत्रका विज्ञ सम्मिलित वार्ता टोली गठन वा उक्त विज्ञहरूको रायसुझावमा सीमा निर्धारण गरिनुपर्दछ भन्ने निचोड निकालिएको छ ।

शब्दकुञ्जी

अन्तर्राष्ट्रिय सीमा, अङ्कीय उत्थान ढाँचा, भौगोलिक सूचना प्रणाली, नक्सा अध्ययन, नदी-प्रणाली ।

---

* उपप्राध्यापक, भूगोल केन्द्रीय विभाग, काठमाडौँ ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

विषयपरिचय

देशको सार्वभौमिकतालाई यसको सिमाना र राजधानी केन्द्रले जीवन्तता दिएको हुन्छ, यो परिवर्तनशील हुन्छ, देशहरूबिचको द्वन्द्व र युद्धले अन्तर्राष्ट्रिय सिमाना परिवर्तन गरिरहेको हुन्छ। नेपालको अन्तर्राष्ट्रिय सीमा पूर्व, पश्चिम र दक्षिणमा भारतसँग र उत्तरमा चिनसँग जोडिएको छ। नेपाल चिनबिचको सीमाविवाद सन् १७९२ को वेत्रावती सन्धि, सन् १८५६ को थापथली सन्धि हुँदै सन् १८६१ को नेपाल-चिन सन्धिले टुङ्गाएको छ (श्रेष्ठ, २०७६, पृ.१७७-१८२)। नेपाल-भारतबिचको सीमाविवाद तत्कालीन इस्ट इन्डिया कम्पनीसँग पृथ्वीनारायण शाहको पालादेखि नै रहेको थियो (श्रेष्ठ, २०७६, पृ.११६)। प्रामाणिक रूपमा सीमाविवादको सुरुआत सन् १८१४ देखि १८१६ मा भएको नेपाल-अङ्ग्रेजबिचको युद्धसँगै भएको थियो जसलाई सन् १८१६ को सुगौली सन्धिद्वारा टुङ्ग्याएको पाइन्छ (श्रेष्ठ, २०७६, पृ.११२, ठाकुर र सहानी, सन् २०१८, पृ.७)। उक्त सन्धिको धारा ५ ले नेपालको पश्चिमी सीमानिर्धारण गरेको छ जसअनुसार काली नदीपश्चिमको भाग नेपालले दाबी नगर्ने भनी उल्लेख भएकाले काली नदी नेपाल भारतको पश्चिमी सीमा हो। सन्धिपश्चात् सन् १८१७ मा महाकालीपश्चिम र मेचीपूर्वका भूभाग गुमाउनुको पीडासँगै दाङको डडुवा डाँडा, आरार्ह नाला, तालबगोरा, सन् १८२५ मा इलामको अन्तु डाँडा र सन् १८४० मा मेची नदीको मुहानको विषयलाई लिएर तत्कालीन इष्ट इन्डिया कम्पनीसँग सीमाविवाद भएको थियो (ठाकुर र सहानी, सन् २०१८, पृ.९-१०)। नेपाल सीमा सरोकार नागरिक समाजको अध्ययनअनुसार अझै पनि ६० ठाँउहरू (हिमाली, २०७४) र बुद्धिनारायण श्रेष्ठका अनुसार ७२ ठाँउहरू (श्रेष्ठ, २०७६) मा भारतसँग सीमाविवाद रहेको देखिन्छ। अनौपचारिक रूपमा कालापानी र सुस्ता क्षेत्रबाहेकको ९८ प्रतिशत सीमाविवाद नेपाल-भारत संयुक्त प्राविधिक सीमा समितिबाट टुङ्गिएको भनिए तापनि आधिकारिक धारणा केही आएको पाइँदैन। तसर्थ तथ्यहरूले लिम्पियाधुरा, कालापानी र सुस्ता क्षेत्रको भारतसँगको सीमाविवाद यथावत् नै रहेको देखाउँछन्।

अन्तर्राष्ट्रिय सीमाविवाद समाधानार्थ सीमा निर्धारण, परिसीमन, सीमाङ्कन, अन्तिम सीमाङ्कन, सीमा दस्तावेजीकरण, अनुरक्षण र प्रशासन अन्तर्राष्ट्रिय सीमा निर्माणका चरणहरू हुन् (सेर्बो र इसरेल, सन् २०१३, पृ.२०)। यो त्यस्तो मोडेल हो जसले अन्तर्राष्ट्रिय सीमाहरूको समाधानका लागि प्रक्रियाका सबै चरणमा संलग्न राजनीतिक तहका सर्वेक्षणकर्ता र व्यक्तिबिचको अन्तरसम्बन्धसम्बन्धी योजना प्रस्तुत गर्दछ। यो मोडेल सफलतापूर्वक इजरायल र जोर्डनबिचको अन्तर्राष्ट्रिय सीमाको समाधानमा लागु गरिएको छ। नेपालका सन्दर्भमा नेकपा एमालेद्वारा गठित महाकाली नदीको एकीकृत विकाससम्बन्धी अध्ययन कार्यदलले पनि इष्ट इन्डिया कम्पनी, ब्रिटिस सरकार र भारतको चिनसँगको आर्थिक र सामरिक सुरक्षाका कारण नेपालको सीमामा अतिक्रमण भएको जनाएको छ। ब्रिटिस सरकारले नक्सा एवं अन्यायपूर्ण सन्धि-सम्झौतामार्फत नेपालको वनजङ्गलबाट डुङ्गा कारखाना खोल्न, बेलायतको जस्तै हावापानीयुक्त ठाउँ र तिब्बतसँगको व्यपारका लागि नेपाली भूमि अतिक्रमण गरेको पाइन्छ भने भारतले चिनको कम्युनिस्ट पार्टीको तिब्बतसम्मको प्रभावदेखि सशङ्कित भई नेपालमा सन् १९५२ मा सैन्य मिसन पठाएर सन् १९५४ मा हिमालय नाकाहरूमा सैन्य पोस्ट स्थापना गरेको देखिन्छ (क्राउन, सन् २०१५, पृ.३)। त्यस्तै सन् १९६१ मा भएको भारत-चिनको युद्धपछि सन् १९६९ नेपालले भारतलाई हिमालय नाकाहरूमा हटाउन आग्रह गरे पनि कालापानीको सैन्य पोस्ट अझैसम्म हटेको छैन। त्यसउप्रान्त भारतले नेपालको उक्त क्षेत्र हडपिरहेको छ।

सर्वप्रथम नेकपा एमालेले भारतद्वारा कोसी, गण्डकी र महाकाली नदीको सन्धिमा जलस्रोत एवं ऊर्जा उपभोगमा नेपाल ठगिएको र महाकाली नदीको सीमा मिचिएको अध्ययन प्रतिवेदन

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रस्तुत गर्‍यो (वली, २०५३)। नेपालले जनस्तरबाटै जनसङ्घर्ष र सरकारले कूटनीतिमार्फत भारतले गरेको नेपालीभूमि अतिक्रमणको विरोध निरन्तर गरिरहेको छ। २०७६ साल कार्तिक १६ गते भारतको नापी विभागले भारतको राजनीतिक नक्सा प्रकाशन गरेर (महा) काली नदीको सिरान मुहान र धौलीगङ्गालाई काली नदी भनी उल्लेख गर्‍यो। वि.सं. २०७६ मङ्सिर २ गते भारतको नापी विभागले भारतको राजनीतिक नक्साको नवौँ संस्करण प्रकाशित गर्‍यो जसमा काली नदी भनी उल्लेख गरिएको नाम हटाइयो। यसले नेपाल भारतको पश्चिमोत्तर सीमाक्षेत्र (लिम्पियाधुरा, कुटी, गुन्जी, कालापानी, लिपुलेक आदि) लाई नजिकबाट नियालिरहेका राष्ट्रप्रेमी नेपालीहरू एवं नेपाल सरकारको ध्यानाकृष्ट गर्‍यो। फलस्वरूप कार्तिक २०, २०७६ मा सरकारले कूटनीतिक नोट जारी गर्‍यो भने मङ्सिर ८, २०७६ मा जनस्तरबाट सीमा बचाउ अभियान, नक्सा समितिले भूगोलविद् शेरबहादुर गुरुङले अत्याधुनिक भौगोलिक सूचना प्रणाली र सुदूर संवेदन विज्ञानको प्रयोग, भूउपग्रह र राष्ट्रिय सूचनाहरूको विश्लेषण गरी काली नदी मुहानको अध्ययन नभएको सन्दर्भमा यसको प्रयोग गरी हालसम्म नेपाल सरकार, अन्य संस्था र व्यक्तिहरूले प्रकाशित गरिआएकोभन्दा केही फरक स्वरूपको (फुर्के स्वरूपको हिमनदी) महाकाली नदीको मुहान पहिचान गरिएको वैज्ञानिक नक्सा प्रकाशित गर्‍यो। (गुरुङ, २०७६क, २०७६ख, सन् २०१९, सन् २०२०)

२०७७ जेष्ठ ५ गते भूमिव्यवस्था, सहकारी तथा गरिबी निवारण मन्त्रालयद्वारा प्रस्तुत लिम्पियाधुरा, कुटी, गुन्जी, कालापानी, लिपुलेक आदि समेटिएको नेपालको नयाँ नक्सा मन्त्री परिषदद्वारा स्वीकृत गरियो र जेठ ५, २०७७ मा भूमिव्यवस्था, सहकारी तथा गरिबी निवारण मन्त्रालयले उक्त नक्सा प्रकाशित गर्‍यो। जेष्ठ ३१, २०७७ मा नेपाल सरकारले उक्त नक्साअनुसार संविधान संशोधनको प्रस्ताव नेपाल सङ्घीय संसद्मा उपस्थित सम्पूर्ण सदस्यहरूको सर्वसम्मतिले अनुमोदन गर्‍यो।

नेपाल र भारतबिच सीमाङ्कन गर्ने उपयुक्त वातवरण बनाउनु अहिलेको सुनौलो अवसर र चुनौती हो। अतः सीमानिर्धारणमा भएका मतभेदहरू हटाउन र नेपाल-भारतबिच पश्चिमोत्तर सीमाको निर्धारणलाई सघाउन राष्ट्रिय-अन्तर्राष्ट्रिय सूचनाहरूको विश्लेषण र अत्याधुनिक विधि-प्रविधि र सर्वमान्य मूल्य-मान्यतालाई अत्मसात् गर्नुपर्दछ। यस अध्ययनको मूल उद्देश्य सीमानिर्धारणका वैज्ञानिक-प्राविधिक आधार प्रदान गरी नेपाल-भारतबिच पश्चिमोत्तर सीमामा भएको विवादको समाधान गर्न सघाउनु रहेको छ।

अध्ययनको विधि

प्रस्तुत अध्ययनमा बहुआयमिक-बहुविषयक अध्ययनविधि प्रयोग गरिएको छ। मुख्यतः यस अध्ययनमा पूर्व प्रकाशित पुस्तक, नक्सा, लेख, रचना, सनद, सन्धि, राष्ट्रिय र अन्तर्राष्ट्रिय दस्तावेजहरू, तथ्याङ्क र सूचनाहरू प्रयोग गरिएको छ। जलस्रोत र महाकाली नदी सीमाबारेको अध्ययन अन्तर्विषयक दृष्टिकोण र ऐतिहासिक मुद्दामा आधारित छ। अतः वर्तमान अध्ययनले नेपाल-भारतबिचको पश्चिमोत्तर अन्तर्राष्ट्रिय सीमा निर्धारणसम्बद्ध मतभेद, ऐतिहासिक मुद्दा र तिनको समाधानका उपायहरूको विवेचना गरिएको छ जसले नेपाल-भारतबिच पश्चिमोत्तर अन्तर्राष्ट्रिय सीमा निर्धारणलाई सघाउनेछ। नक्साको धरातलीय यथार्थलाई देखाउने शक्तिले अन्तर्राष्ट्रिय सीमाविवादहरूमा प्रमाणको रूपमा सघाउँछ। प्रस्तुत लेखमा नक्साद्वारा नै तत्कालीन ब्रिटिस सरकार र भारत सरकारले पटकपटक अतिक्रमण गरेको नेपाली भूमि र काली नदीको उत्पत्तिका साथै उक्त नदीप्रणालीको विश्लेषणबाट कालीको मुहानबारे निर्क्योल गरी नेपाल-भारतबिच पश्चिमोत्तर सीमाविवादको समाधानका लागि महत्त्वपूर्ण आधार प्रस्तुत गरिएको छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रस्तुत लेखमा भौगोलिक सूचनाहरू, जस्तै : नेपालको राजनैतिक नक्सा (नापी विभाग, २०७७) मा सीमा विश्लेषणका लागि अङ्कीय उत्थान ढाँचा (युएसजीएस, सन् २०१०), लिम्पियाधुरा र काली नदीको उत्पत्ति, उक्त नदीप्रणाली र सीमाको विश्लेषणका लागि रिकापी (महादेशीय) विवर्तनिक मोडेल (वेगनर, सन् १९१२, पृ.८-९) र हिमालय/पर्वत उत्पत्तिको सिद्धान्त (पेङ्क, सन् १९५३, पृ.३५९ र किङ, सन् १९५३, पृ.७२१) का आधारमा विश्लेषण गरिएको छ। त्यस्तै नदीप्रणाली र नदीको मुहान पहिचानका क्रममा हर्टन (सन् १९३३ र सन् १९४५), हक (सन् १९३३ र सन् १९४५) र स्टेहलर (सन् १९५२ र सन् १९५७) का सिद्धान्तहरूलाई पनि प्रयोग गरिएको छ।

प्रस्तुत अध्ययनमा भौगोलिक विधिको प्रयोग गरिएको छ। कालीको मुहान लिम्पियाधुरा हो भन्ने तथ्य प्रस्ट्याउन अङ्कीय उत्थान ढाँचाको आधारमा नदी प्रणालीको विश्लेषण गरिएको छ। यस अध्ययनमा अमेरिकी वैज्ञानिक संस्था नासाको धर्ती अवलोकन प्रणालीबाट मे १४, सन् २०१० मा उपलब्ध ३० मिटरको DEM तथ्याङ्कलाई भौगोलिक सूचना प्रणाली र सुदूर संवेदन प्रणालीका आधारमा तथा हक (सन् १९५७) को नदीविज्ञानको सिद्धान्तअनुसार विश्लेषण गरिएको छ। नदीप्रणाली विश्लेषणका लागि नासाको DEM तथ्याङ्क तथा लम्बाइ र क्षेत्रफलको शुद्धताका लागि नासाले नै प्रयोग गर्ने गरेको प्रक्षेपण निर्देशाङ्क प्रणालीको प्रयोग गरिएको छ।

प्रस्तुत अध्ययनको विधि, विश्लेषण र निष्कर्षलाई वैध बनाउन व्यक्तिगत तथा सामूहिक छलफल, गोष्ठी र सेमिनारसमेत आयोजना गरिएको छ। सम्बद्ध विषयका विशेषज्ञहरू भैरव रिसाल र द्वारिकानाथ ढुङ्गेलसँग मङ्सिर २, २०७६ मा नेपाल-भारत पश्चिमोत्तर सीमासम्बन्धी अन्तरसंवाद, मङ्सिर २, २०७६ मा भूगोल केन्द्रीय विभागमा कार्यरत प्राध्यापकहरूबिच बहस, मङ्सिर १५, २०७६ मा नेसनल ल कलेजद्वारा आयोजित 'नेपालको सीमा मुद्दा' विषयक छलफल कार्यक्रममा र पुस ११, २०७६ मा त्रिभुवन विश्वविद्यालय, प्राध्यापक सङ्घ, विश्वविद्यालय क्याम्पस इकाइद्वारा आयोजित 'नेपालको सीमाविवादको राष्ट्रिय मुद्दा' विषयक सेमिनार र जेठ २३, २०७७ मा नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय सम्बन्ध संस्थाद्वारा आयोजित 'नेपाल-इन्डिया डेडलक अन कालापानी इस्यु' विषयक अन्तर्राष्ट्रिय स्तरको वेबिनारमा नेपाल-भारतबिचको पश्चिमोत्तर सीमानिर्धारणका बारेमा कार्यपत्र प्रस्तुत गरी सहभागीहरूबाट प्रशस्त पृष्ठपोषणसमेत लिएर यो लेख तयार पारिएको छ।

नेपाल-भारतबिचको पश्चिमोत्तर सिमानाको विश्लेषण

नेपालले तत्कालीन इस्ट इन्डिया कम्पनीसँग गरेका उपलब्ध सन्धिहरूमध्ये सन् १८१६ मा भएको 'सुगौली सन्धि' सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण मानिन्छ। यस सन्धिको धारा ५ मा नेपालका राजा स्वयंका लागि, निजका उत्तराधिकारीहरू वा वारिसहरूका लागि काली नदीको पश्चिममा पर्ने देशहरूसितका सम्बन्ध र सम्पूर्ण दाबीहरू परित्याग गरिबक्सन्छ र ती देशहरू वा तिनका वासिन्दाहरूसित कहिल्यै कुनै चासो राखिबक्सने छैन ("The rajah of Nipal renounces for himself, his heirs, and successors all claim to or connection with the countries lying to the west of the River Kali and engages never to have any concern with those countries or the inhabitants thereof.") भन्ने कुरा उल्लेख गरिएको छ। यस सन्धिअनुसार (महा) काली नदी वा कुटियाङ्दी नदी नेपालको पश्चिमी सीमा भएको स्पष्ट छ जसमा अन्तर्राष्ट्रिय सीमा र पानी आयोगको मान्यताअनुसार नदीलाई अन्तर्राष्ट्रिय सीमाको रूपमा मानिएको छ। सन् १८१६ को सुगौली सन्धिपछिका सहायक सन्धिहरूले रापतीपूर्वका तराई क्षेत्र र रापतीपश्चिमका नयाँ मुलक (बाँके, बर्दिया, कैलाली र कञ्चनपुर) फिर्ता गरी वर्तमानको साँधसिमाना कायम गरेको पाइन्छ। यसो भए पनि सन्धिअनुरूप उत्तर-पश्चिमी सिमानाका सन्दर्भमा

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

महाकाली नदीको मुहानबारेको विवादको कारण सीमाविवाद कायमै रहेको पाइन्छ। (वली, २०५३, पृ.५, ढुङ्गेल र पुन, सन् २०१४, पृ.१, नायक, सन् २०२०, पृ.२ र मिश्र र हक, सन् २०२०, पृ.२)

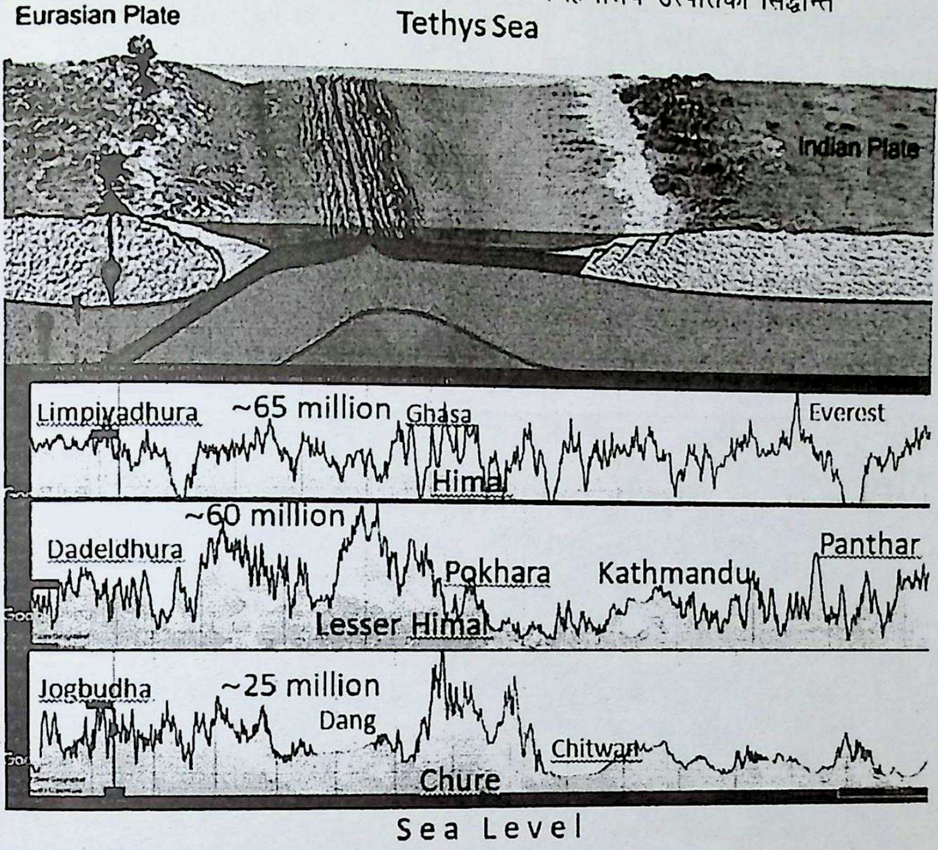
लिम्पियाधुरा र काली नदीको उत्पत्ति

शेरबहादुर गुरुङ (२०७६क, २०७६ख, सन् २०१९, सन् २०२०) ले रिकापी (महादेशीय) विवर्तनिक र हिमालय उत्पत्तिको सिद्धान्तका आधारमा काली नदीको मुहानको विश्लेषण र निर्धारण गरेका छन्। उनका अनुसार करिब ३ अर्ब वर्षपहिले वर्तमानका सम्पूर्ण महादेशहरू एकै ठाउँमा थिए जसलाई पेन्जिया भनिन्थ्यो। पृथ्वीभित्रको लाभा र म्याग्माको अत्यधिक तापले ती बाहिर-भित्र चक्रीय रूपमा प्रवाहित हुँदा महादेशीय रिकापी पनि प्रवाहित भयो। निरन्तर प्रवाहित हुने क्रममा एसियन र इन्डियन रिकापी एकआपसमा ठोक्किँदै गए (एसियन र इन्डियन रिकापीका बिचमा टेथिस सागर थियो) र सर्वप्रथम आजभन्दा करिब ६५ करोड वर्षपहिले हिमालय उठ्यो। क्रमशः महाभारत (पहाडी भूभाग) र चुरे पर्वत करिब ६० र २५ करोड वर्षपहिले उठे। यो क्रम हालसम्म पनि निरन्तर छ। यसरी वर्तमान हिमाल, महाभारत र चुरेको उत्पत्ति भएको हो। यस सिद्धान्तलाई रिकापी (महादेशीय) विवर्तनिकको सिद्धान्त भनिन्छ जुन वेगनर (सन् १९१२) को महाद्वीपीय प्रवाह सिद्धान्तकै नयाँ रूप हो (हेर्नुहोस्, चित्र १)। पेन्क (सन् १९५३, पृ.३५९) र किङ (सन् १९५३, पृ.७२१) का सिद्धान्तअनुसार वर्तमान पहाड पर्वतहरू महाद्वीपहरूको उठान र क्षयीकरणको परिणाम हो जसको गति विभिन्न कालखण्डमा फरकफरक रहेको पाइन्छ। हिमालय पर्वत शृङ्खलाहरूमा पनि यही नियम लागु हुन्छ। उक्त सिद्धान्तलाई विगतमा प्रक्षेपण गर्दा हिमालय पर्वत शृङ्खलाहरू उठ्नुअगावै एसियन (तिब्बती) रिकापीबाट नदीहरू तेथिस सागरमा मिसिन्थे। हर्टन (सन् १९३३, पृ.४४६ र सन् १९४५, पृ.२७५) का अनुसार जब हिमालय उठ्न सुरु भयो समुन्द्रबाट वाष्पीकरण भएको वायु पर्वतमा ठोक्किएर वर्षात हुने चक्र प्रारम्भ भयो। उक्त वर्षातको पानी केही जमिनले सोस्ने र केही जमिनमाथिबाट बग्ने हुनाले वर्षात्को सघनता र समयक्रमानुसार सतहको क्षयीकरण हुँदै विभिन्न भूस्वरूप, हिमाल, महाभारत, चुरे आदि बन्दै गए। (हेर्नुहोस्, चित्र नं. १)

हिमालय निर्माणको रिकापी (महादेशीय) विवर्तनिक सिद्धान्तअनुसार लिम्पियाधुरा, लिपु डाँडा र टिङ्कर डाँडाको उत्पत्ति क्रमिक रूपमा भएको हो। तसर्थ सर्वप्रथम लिम्पियाधुरा उठ्यो र कालीको बहाव सुरु भयो। त्यसपछि क्रमशः टिङ्कर डाँडाको निर्माण भएपछि टिङ्कर नदी र लिपु डाँडामा लिपु खोला बग्न सुरु भयो। यसको थप पुष्टि तल नदीप्रणालीको विश्लेषण देख्न सकिन्छ। काली, लिपु र टिङ्कर नदीको जलाधार क्षेत्रमा अवस्थित उच्च हिमशृङ्खलाको उचाइ क्रमशः लिम्पियाधुरा– ६४३० मी., लिपु डाँडा– ५८३३ मी., र ॐ पर्वत ६१९१ मी. छ। नक्सा नं १ मा हेर्दा पनि लिम्पियाधुरा नजिककै लिपु डाँडा र टिङ्कर डाँडाभन्दा ठुलो र अग्लो छ। त्यसैले रिकापी (महादेशीय) विवर्तनिक, हिमालय उत्पत्ति र जल विज्ञानको सिद्धान्तका आधारमा एकीकृत रूपमा विश्लेषण गर्दा लिम्पियाधुरामा पानीको बहावको विकास हुँदा वरपरका क्षेत्रहरू तेथिस सागरमुनि नै थिए। तसर्थ यी तथ्यले काली नदीको मूल पश्चिमोत्तर शाखा हो भन्ने देखाउँछ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

चित्र १ : रिकापी (महादेशीय) विवर्तनिक र हिमालय उत्पत्तिको सिद्धान्त



(स्रोत : गुरुङ सन् २०१९)

नदीप्रणाली

हक (सन् १९५७) को नदी प्रणालीसम्बन्धी नियमानुसार नदीको लम्बाइ सबैभन्दा लामो र जलाधार क्षेत्र सबैभन्दा धेरै भएको नदी नै मुख्य नदी हुन्छ (गुरुङ, २०६७क, २०७६ख, सन् २०१९ र सन् २०२०)। यस तथ्यलाई USGS (1990), Cederstrand and Rea. (1995) र Djokic and Ye (NA) ले जस्तै अङ्कीय उत्थान मोडललाई भौगोलिक सूचना प्रणाली र सुदूर संवेदन प्रणालीको प्रयोग गरी नदीविज्ञानको विश्लेषण गर्दा काली, लिपु र टिङ्कर नदीको लम्बाइ क्रमशः ६६.७८, २४.२१ र २९.९२ कि.मी. छ। त्यसरी नै काली, लिपु र टिङ्कर नदीको जलाधार क्षेत्रको क्षेत्रफल क्रमशः ७७९.५६, २५३.६४ र ४५७.५५ वर्ग कि.मी. छ। यहाँ काली नदीको लम्बाइ र क्षेत्रफल नजिकका अन्य नदीहरूको भन्दा धेरै छ। तसर्थ यस तथ्यले काली नदीको मूल पश्चिमोत्तर शाखा नै भएको कुरा प्रस्ट हुन्छ। स्टहलर (सन् १९५२ र सन् १९५७) लाई आधार मानेर नदीको क्रम र तिनका शाखाहरूको क्रमअनुसार विश्लेषणको गर्दा काली, लिपु र टिङ्कर नदीको क्रमशः ५, ३, ४ र ११६, २७, ४७ छ। यस तथ्यमा पनि काली नदीको जलाधार क्षेत्रमा ५ सम्मको नदीक्रम र धेरै शाखा-प्रशाखाहरूको उपस्थितिले काली नदीको मूल पश्चिमोत्तर शाखा नै हो भन्ने कुरा पुष्टि हुन्छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

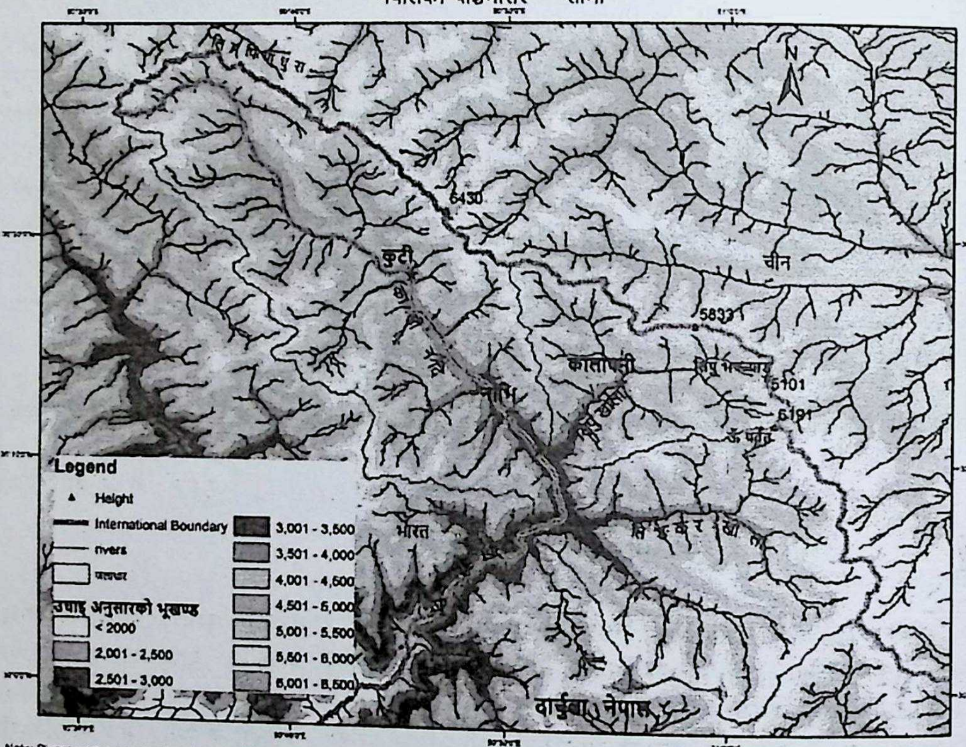
तालिका १ : नेपालको पश्चिमोत्तर सीमाक्षेत्रको नदीप्रणाली

जलाधारक्षेत्र	नदीको क्रम						लम्बाइ (किमी मा)	क्षेत्रफल (वर्ग किमीमा)
	१	२	३	४	५	जम्मा		
काली	८१	३५	२६	१८	१	१६१	६६.७८	७७९.५६
लिपु	१४	७	६			२७	२४.२१	२५३.६४
टिङ्कर	२४	१०	१२	१		४७	२९.९२	४५७.५५
जम्मा	११९	५२	४४	१९	१	२३५		

(स्रोत : गुरुङ, सन् २०१९)

नक्शा १ : नेपालको पशिचमोत्तर सीमा

नेपालको पश्चिमोत्तर सीमा

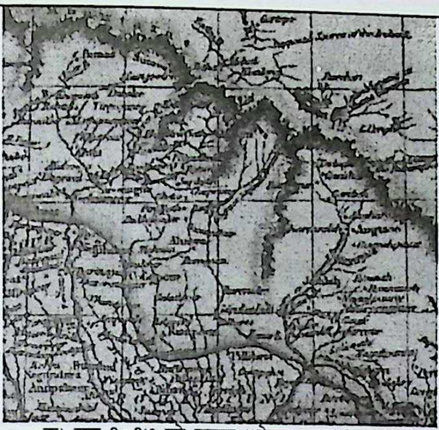


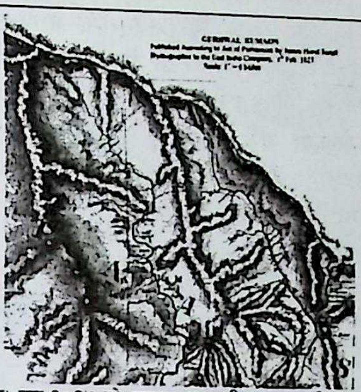
Note: Rivers were generated from Advanced Spaceborne al Emission and Reflection Radiometer (ASTER) 30-Meter-Resolution Digital Elevation Model (DEM). Prepared by Sher Bahadur Gurung Tribhuvan university Nepal

नक्साको अध्ययन

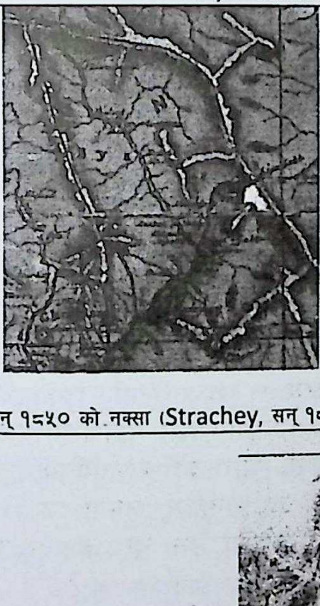
नेपाल-भारतको पशिचमोत्तर सीमाको निर्धारणका लागि अर्को महत्त्वपूर्ण आधार नक्साहरूको अध्ययन पनि रहेको छ। अन्तर्राष्ट्रिय सिमानाहरूको अधयनमा नक्सालाई प्रमाणको रूपमा लिइएको हुन्छ (गुन्टर, सन् १९६३, वली, सन् १९९६, पृ.५ र स्रेब्रो र इजरेल, सन् २०१३, पृ.२०, विसबर्ग, सन् २०१७, पृ.२७१)। केही प्रतिनिधि नक्साका आधारमा नेपालको पशिचमोत्तर सीमाका बारेमा केही तथ्य यसरी प्रस्तुत गर्न सकिन्छ :

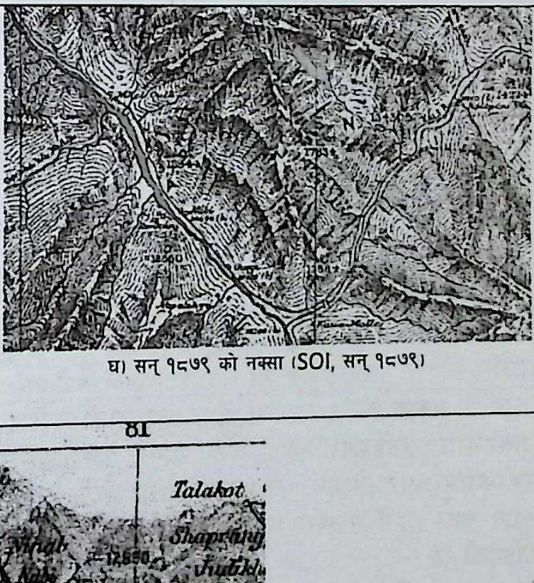
CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

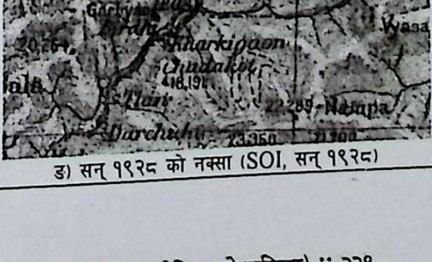

क) सन् १८१७ को नक्सा (थोमस, सन् १८१७)


ख) सन् १८२७ को नक्सा (इस्ट इन्डिया कम्पनी, सन् १८२७)

यहाँ सन् १८१६ को सुगौली सन्धिपछिका केही नक्साहरू प्रस्तुत गरिएको छ। थोमस, सन् १८१७ को नक्साअनुसार (क) रङ्गीन रेखाले ब्रिटिस साम्राज्यको देशको सिमाना देखाएको छ भने नेपालको पूर्वी र पश्चिमी सीमा किटान गरिएको छैन। वर्तमान काली नदीलाई पश्चिम गोग्र/सर्जु र कर्णाली नदीलाई पूर्व गोग्र/सर्जु नामकरण गरिएको छ (हेर्नुहोस्, नक्सा 'क')। इस्ट इन्डिया कम्पनी, सन् १८२७ को नक्सामा भने पश्चिम गोग्र/सर्जु (लिम्पियाधुराबाट आउने शाखा) लाई काली नदी नामकरण गरिएको छ (हेर्नुहोस्, नक्सा 'ख')।


ग) सन् १८५० को नक्सा (Strachey, सन् १८५०)

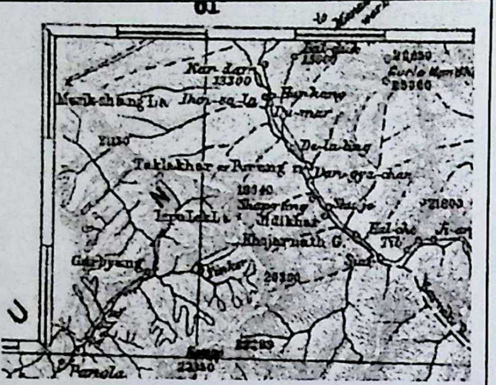

घ) सन् १८७९ को नक्सा (SOI, सन् १८७९)



ङ) सन् १९२८ को नक्सा (SOI, सन् १९२८)

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

'ग' र 'घ' ब्रिटिसकालीन भारतले र 'ङ' भारत सरकारले प्रकाशन गरेका नक्सा हुन् । नक्सा 'ग' मा गाढा रङको रेखा लिपु खोला पछ्याउँदै लिपु भञ्ज्याङसम्म पुऱ्याइएको छ । यस नक्सामा गाढा रङको रेखालाई अन्तर्राष्ट्रिय सीमानाको सङ्केत दिइएको छैन यद्यपि यसपछिका केही नक्साहरूमा यसै रेखालाई अन्तर्राष्ट्रिय सिमाना मानेको पाइन्छ । नक्सा 'घ' मा पहिलेको काली नदीलाई 'कुटियाङ्दी' र लिपु खोलालाई 'काली' नामकरण गरिएको छ । नक्सा 'ङ' मा कालापानीनजिकको खोल्सा हुँदै लिपु डाँडासम्म सीमारेखा कोरिएको छ ।



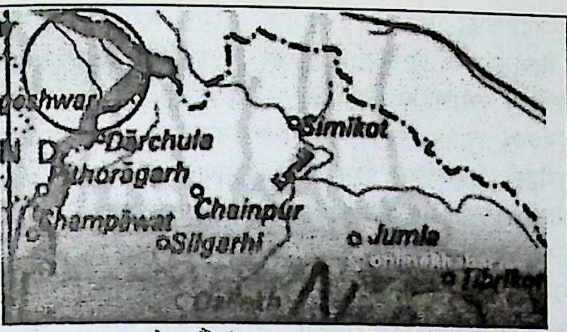
च) सन् १९०७ को नक्सा (SOI, सन् १९०७)

छ) सन् १९६७ को नक्सा (USSR, सन् १९६७)

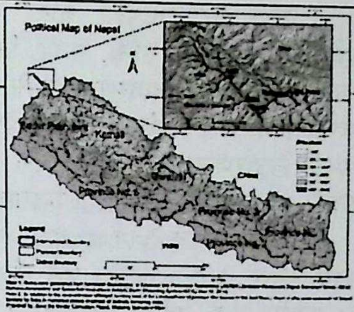
ज) सन् २०१९ को भारतको (आठौं संस्करण) नक्सा (SOI, सन् २०१९)

नक्सा 'च' र 'छ' मा सीमारेखा काली नदी र लिपु खोला दोभानसम्म मात्र खिचिएको छ र तत्पश्चात् छाडिएको छ । सन् २०१९ को आठौं संस्करणको भारतको राजनीतिक नक्सामा लिम्पियाधुराबाट आउने शाखालाई काली नदी उल्लेख गरिएको छ (हेर्नुहोस्, नक्सा 'ज') यद्यपि सोही साल (नवौं संस्करण) भारतले प्रकाशन गरेको राजनीतिक नक्सामा उक्त नाम हटाएर प्रकशित गरिएको छ ।

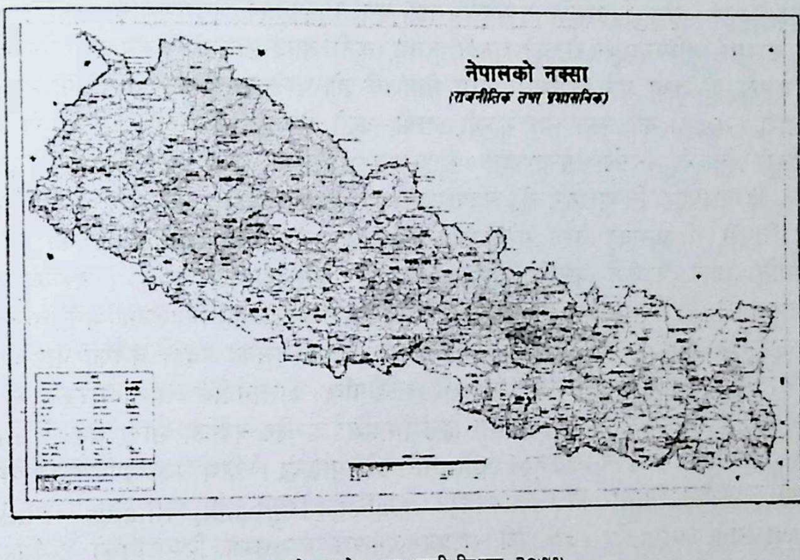
CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection



झ) भारतको (नवौं संस्करण) नक्सा (SOI, सन् २०१९)



ञ) नेपालको नक्सा (गुरुङ, सन् २०१९)



ट) नेपालको नक्सा (नापी विभाग, २०७७)

भारतको आठौं र नवौं संस्करणको नक्सा प्रकाशनपछि नेपालमा नागरिक स्तरबाट सीमा बचाऔं अभियान, नेपालका तर्फबाट शेरबहादुर गुरुङद्वारा सर्वप्रथम पर्वतीय उत्थानको सिद्धान्त, नदीविज्ञानको विश्लेषणका आधारमा कालीनदीको उद्गमस्थल हिमनदीसम्म नेपाल-भारतको पश्चिमोत्तर सीमा देखाइएको नक्सा तयार गरी नेपाल सरकारलाई बुझाई सर्वसाधारण, राष्ट्रिय र अन्तर्राष्ट्रिय विज्ञहरूसमक्ष छलफलमा लगियो (हेर्नुहोस्, नक्सा 'ञ')। त्यसरी नै जेष्ठ ५, २०७७ मा भूमि व्यवस्था, सहकारी तथा गरिबी निवारण मन्त्रालयले उक्त नक्सा प्रकाशित गरेको देखिन्छ (हेर्नुहोस्, नक्सा 'ट')।

नेपाल-भारतको पश्चिमोत्तर सीमाको निर्धारण सुगौली सन्धि, सन् १८१६ ले गरेको कुरामा वली (२०५३), श्रेष्ठ (२०५३), श्रेष्ठ (२०७६), अर्टन (सन् २०१०), ठाकुर र साहनी (सन् २०१८), नायक (सन् २०२०), मिश्र र हक (सन् २०२०) आदि विद्वान्हरू सहमत छन्। उक्त सीमाविवादको मुख्य कारण महाकाली नदीको मुहानको विवाद नै भएको हालसम्मका अध्ययनहरूले देखाउँछन्। उक्त नदीको मुहान नक्सा अध्ययनद्वारा लिम्पियाधुरा भएको तथ्य तत्कालीन नेकपा एमालेद्वारा गठित महाकाली नदीको एकीकृत विकाससम्बन्धी अध्ययन कार्यदलको प्रतिवेदनमा प्रकाशन गरेको देखिन्छ (वली, २०५३, पृ.११)। त्यसपछिका धेरै अनुसन्धानहरू नक्साकै अध्ययनमा केन्द्रित रहेको पाइन्छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

योगी नरहरिनाथको सन्धि र सनदहरूको प्रकाशन, नेपाल सीमा सरोकार नागारिक समितिद्वारा सङ्कलित सन्धि, सनद, तिरो, तिरान, विवादित सीमाक्षेत्रको अध्ययनले नेपाल-भारतको पश्चिमोत्तर सीमाको निर्धारणका लागि महत्त्वपर्ण प्रमाणहरू जुटाएको छ (हिमाली, २०७४)। त्यसरी नै भण्डारी भण्डारी (२०६५, पृ.६) र श्रेष्ठ (२०७६, पृ.१९७-२३१) का प्रकाशनहरूमा पनि पश्चिमोत्तर सीमाको निर्धारणका लागि महत्त्वपूर्ण प्रमाणहरू सङ्कलित छन्। ती प्रमाणहरूबाट पनि नेपाल-भारतको पश्चिमोत्तर सिमाना लिम्पियाधुराबाट बग्ने काली नदी नै भएको कुरा प्रमाणित हुन्छ।

भुसाल (सन् १९९८, पृ.१) को स्थलगत अध्ययनअनुसार काली र लिपु नदीको बहाव क्रमशः २२ र ७ Q m^3/s छ। यस तथ्यअनुसार पनि पश्चिमोत्तर शाखाबाट बग्ने नदीको बहाव धेरै छ। यसरी जुन नदीमा धेरै बहाव हुन्छ त्यसैलाई अन्तर्राष्ट्रिय सिमानाको आधार बनाउने विश्वप्रचलित प्रावधानअनुसार सोही शाखा नै कालीनदीको मुहान हो भन्ने कुरा स्पष्ट हुन्छ। भैरव रिसाल (सन् २०१९) सँगको प्रत्यक्ष संवादअनुसार सन् १९६१ को जनगणनामा उहाँ स्वयंले क्षेत्रीय अधिकृतका रूपमा लिम्पियाधुरा क्षेत्रको गुन्जी, नावी, कुटी आदि ठाउँको जनगणना सम्पन्न गराएको बुझिन्छ। यसरी यो तथ्य पनि उपर्युक्त भूमि नेपालकै हो भन्ने कुरा पुष्टि गर्ने आधार बनेको छ। त्यस्तै भण्डारी (२०६५) को पुस्तकमा गुन्जी, नावी, कुटी क्षेत्रका बासिन्दाहरूले नेपाल सरकारलाई जग्गाको तिरो तिरेको निस्सा प्रमाणहरू सङ्कलन गरिएको छ। उक्त क्षेत्रको मानिसहरूको जीवननिर्वाह हिमालपारि तिब्बतसँगको व्यापारमा आधारित रहेकामा सन् १९६१ मा भारत-चिन युद्धपश्चात् चिनले सीमानाका बन्द गरेकाले व्यापार ठप्प भई लिम्पियाधुरा क्षेत्रका मानिसहरूको आर्थिक स्थिति ज्यादै नाजुक बनेको देखिन्छ (चटर्जी, सन् १९७६, पृ.११)। यसको फलस्वरूप त्यहाँका बासिन्दाले केही वर्षसम्म तिरो तिरेको पाइन्छ र पछिल्ला वर्षहरूमा भने नाजुक आर्थिक अवस्था र कठिन यात्राका कारण सदरमुकामसम्म पनि आउन नसक्ने स्थिति बनेको पाइन्छ।

अध्ययन तथा छलफलहरूमा सुगौली सन्धिपछि कालीनदीले धार फेरेको र वातावरण परिवर्तनसँगै तल्लो सतहको सहायक नदीमा हिउँ भित्रभित्रै पग्लेर नदीको मात्रा बढेको (मिश्र र हक, सन् २०२०) जस्ता मनगढन्ते तर्कहरू पनि गरिएको पाइन्छ। हिमालय प्रणालीको नजरअन्दाज गरिएको यो तर्कहीन दाबी हो। वास्तवमा Gabet, Burbank, Sitaula, Putkonen र Bookhagen (सन् २००८, पृ.४८८) को अध्ययनअनुसार हालसम्म हिमालयको क्षयीकरणको दर पूर्वअध्ययनबाट २/३ मिलिमिटर प्रतिवर्ष रहेको छ भने उनीहरूबाटै मर्स्याङ्दी नदीमा गरिएको अध्ययनअनुसार क्षयीकरणको दर प्रतिवर्ष खुदीमा ०.८ मिलिमिटर र नारमा ०.१ मिलिमिटर रहेको देखाउँछ। लगभग नार र लिम्पियाधुराको भौगोलिक परिस्थिति समान छ। नारकै हाराहारी ०.१ मिलिमिटर प्रतिवर्ष वा पूर्वअध्ययनबाट प्राप्त हिमालयको क्षयीकरणको दर २ देखि ३ मिलिमिटर प्रतिवर्ष मान्दा महाकाली नदीको क्षयीकरण सुगौली सन्धि, १८१६ देखि हालसम्म केवल २० मिटरदेखि ३०० मिटर मात्र हुन्छ जो हालको लिपु नदी र टिङ्कर नदीबाट लिम्पियाधुरासम्म पुग्न पर्याप्त छैन। तसर्थ हिमालय क्षेत्रमा अहिलेको क्षयीकरणको दरले नदीको धार परिवर्तन हुनु असम्भव प्रायः नै छ। त्यसरी नै लिम्पियाधुरा वास्तविक कालीनदी क्षेत्रको भौगोलिक उचाइ एवं क्षेत्रफलअनुसार पनि हिउँ भित्रभित्रै पग्लेर नदीको मात्रा बढ्ने नै हो भने पनि तलको लिपु नदी र टिङ्कर नदीको बहाब बढ्नुपर्ने हो तर यहाँ लिम्पियाधुरा वरपरका जलाधार क्षेत्रभन्दा उचाइमा र यहाँबाट बग्ने नदीको भौगोलिक उचाइ अन्यभन्दा अग्लो र बहावको मात्रा पनि ठुलो भएकाले यो तर्क युक्तिसङ्गत देखिँदैन। (हेर्नुहोस्, नक्सा १)

सन् १८४० को मेची नदीको मुहानस्थित सीमाविवादमा पनि जलविज्ञान सिद्धान्तअनुसार ठुलो जलाधार क्षेत्रलाई मूल नदी मानी मेची नदीमा नेपाल-भारतको सीमा कायम (ढुङ्गेल र पुन,

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

सन् २०१४, पृ.१०) गरेकाले पनि नेपाल-भारतको पश्चिमोत्तर सीमा जलविज्ञान सिद्धान्तअनुसार नै कोरिएको कुरा पुष्टि हुन्छ ।

निष्कर्ष

सन् १८१६ को सुगौली सन्धि र त्यसपछिका सहायक सन्धि नै नेपाल-भारतबिचको अन्तर्राष्ट्रिय सीमानिर्धारणका प्रामाणिक आधार हुन् । सुगौली सन्धिताका नक्सा बनाउने जनशक्ति विदेशी थिए । परम्परागत नक्सानिर्माण प्रविधि भएकाले नदीको नाम फरक हुनु र आकार तथा स्वरूपमा फरक हुनु स्वाभाविकै थियो । तर सन् १८५० पछिका ब्रिटिस भारत र स्वतन्त्रतापछि भारतले निर्माण गरेका नक्साहरूमा भने जानीबुझी नेपालको पश्चिमोत्तर सीमा अतिक्रमण गरेको देखिन्छ । रिकापी (महादेशीय) विवर्तनिक, हिमालय उत्पत्ति र जलविज्ञानको सिद्धान्तका साथै तिनलाई विश्लेषण गर्ने अङ्कीय उत्थान ढाँचालाई भौगोलिक सूचना प्रणाली र सुदूर संवेदन प्रणाली विधिहरूले नदी (अन्तर्राष्ट्रिय सीमा समाधान र विशेषतः (महा) कालीको मुहान पहिचानमा सहयोग पुऱ्याउँछन् । यिनै विभिन्न ढाँचा, विधि तथा पद्धतिका आधारमा नेपालको पश्चिमोत्तर भूगोल, नदी र त्यसको इतिहासलाई प्रमाणित गर्ने अनेक नक्साहरूको अध्ययनबाट लिम्पियाधुराको हिमनदी नै (महा)काली नदी वा कुटियाङ्दी नदीको मुहान तथा नेपाल-भारतबिचको अन्तर्राष्ट्रिय सिमाना हो । यस अध्ययनअनुसार नक्सा तथा ऐतिहासिक दस्तावेजहरूको अध्ययन, भूआकृति विज्ञान, जल तथा मौसम विज्ञानलगायत सीमासँग सम्बन्धित राजनीतिक, रणनीतिक, आर्थिक तथा सामाजिक दस्तावेज एवं परिस्थितिलाई केलाउन बहुआयामिक अनुसन्धान पद्धति अवलम्बन गरेमा नेपाल-भारतको पश्चिमोत्तर सीमानिर्धारणको बलियो आधार प्रस्तुत गर्न सकिन्छ साथै आगामी दिनमा नेपाल र भारतबिच हुने सीमावार्ताहरूमा एकै विधाक्षेत्रसँग सम्बद्ध विद्वान् मात्र नभई सुरक्षाविद्, इतिहासकार, भूगोलवेत्ता, जमिन सर्वेक्षणविज्ञ, राजनीतिज्ञ, कुटनीतिज्ञ, अन्तर्राष्ट्रिय सम्बन्धका ज्ञाता, अर्थशास्त्री, मानवशास्त्री, समाजशास्त्री, कानुनविद्, जलस्रोतविद्, भौगोलिक सूचना प्रणालीविज्ञ र सुदूर संवेदन प्राणालीविज्ञ, नक्साविद्, भूगर्भशास्त्री, तथ्याङ्कशास्त्री र कम्प्युटर प्रविधिविज्ञ सम्मिलित वार्ताटोली वा त्यस्ता विज्ञहरूको रायसुझावका आधारमा मात्र सीमानिर्धारण गरिनु सबैभन्दा उपयुक्त हुन्छ ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

गुरुङ, शेरबहादुर. (आइतबार, मङ्सिर १५, २०७६क). नेशनल ल कलेज, सानेपा, ललितपुरमा आयोजित *नेपालको सीमा मुद्दामा छलफल* विषयक गोष्ठीमा प्रस्तुत कार्यपत्र ।

गुरुङ, शेरबहादुर. (शुक्रबार, पुस ११, २०७६ख). त्रिभुवन विश्वविद्यालय प्राध्यापक सङ्घ, विश्वविद्यालय क्याम्पस इकाइद्वारा आयोजित *नेपालको सीमाविवादको राष्ट्रिय मुद्दा* विषयक सेमिनारमा प्रस्तुत कार्यपत्र ।

भण्डारी, रतन. (२०६५). *अतिक्रमणको चपेटामा लिपियाधूरा-लिपुलेक*. लेखक स्वयं ।

नापी विभाग. (२०७७). *नेपालको राजनैतिक नक्सा*. नेपाल सरकार ।

वली, के.पी. (२०५३). महाकाली नदीको एकीकृत विकाससम्बन्धी अध्ययन कार्यदलको प्रतिवेदन, नेपाल कम्युनिष्ट पार्टी (एमाले) काठमाडौँ, नेपाल ।

श्रेष्ठ, केशवलाल. (२०५३). *महाकाली सन्धि र राष्ट्रियहितको सवाल*. काठमाडौँ : सुमित्रा श्रेष्ठ ।

श्रेष्ठ, बुद्धिनारायण. (२०७६). *नेपालको सिमाना* (पाँचौँ संस्क.). रत्नसागर प्रकाशन ।

श्रेष्ठ, बुद्धिनारायण. (२०७६). *सीमा सङ्ग्राम* (तेस्रो संस्क.). काठमाडौँ : रत्नसागर प्रकाशन ।

हिमाली, चेतेन्द्रजङ्ग. (असार ७, २०७४). "अन्तर्वार्ता". *व्यक्ति विषय र विशेष*. एभिन्युज टेलिभिजन ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

Bhusal Jagat Kumar. (1998). The Origin of Mahakali River. The Rising Nepal. September 4. 1998

Brandon. M.T. & Pinter, N. (2005). "How Erosion Builds Mountains" in SA Special Editions 15. 2s. 74-81 (July 2005). doi:10.1038/scientificamerican0705-74sp

Cederstrand. J.R.. & A. Rea. (1995). *Watershed boundaries and digital elevation model of Oklahoma derived from 1:100.000-scale digital topographic maps*. U.S. Geological Survey Open-File Report 95-727

Chhatterjee. B.B. 1976. The Bhotia of Uttarkahnd India. Indian International Centre. Quarterly. Vol. 3. No. 11. Indian International Centre. PP. 3-16.

Crown. S. (2015). The Indian Checkposts Lipulekh and Kalapanni. The Record. The record Neapl. PP. 2 – 39 http://recordnepal.com/wire/india-checkposts-lipu-lekh-and-kalapani

Dhungel. D.N. & Pun, S.B. (2014). Nepal-India Relations: Teritorial/Border Issue with Specific Reference to Mahakali River. Foreighn Policy Research Centre Journal. Focus: India Nepal relations. A Quarterly Research Journal Devoted to Studies on Indian Foreign Policy. Volume 3. FPRC. New Delhi. India. Pp. 1 – 16.

Djokie, D. & Ye.Z. (N.A.)DEM Preprocessing for Efficient Watershed Delineation. ESRI. California.

Frisch, W. Meschede. M. & Blakey, R. (2011) Plate tectonics and mountain building. In: Plate Tectonics. Springer. Berlin. Heidelberg

Gabet, E.J. Burbank. D.W. Sitaula. B.P. Putkonen. J.. Bookhagen. B.. 2008. Modern ErosionRates in the High Himalayas of Nepal. Issues 267. Earth and Planetary Science Letters. Pp 482 – 494. Downloaded from www.elevier.com/locate/EPSL on dec. 2007.

Gurung, S.B. (2019). *Political Map of Nepal*. Save The Border Campaign Nepal. Kathmandu Nepal.

Gurung, S.B. (2020. Jue 5). *Friday and Second Talk Series: International Webinar on Nepal-India Diplomatic Deadlock on Kalapani Issue* Seminar presented at Zoom. Organized by Nepal Institute of International Relations (NIIR).

Hack, J. (1957). Studies of longitudinal stream profiles in Virginia and Maryland. U.S. Geological Survey Professional Paper. 294-B.

Harley, J.B. (1988). Maps, Knowledge and Power. In The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation. Design and Use of Past Environments. edited by D Cosgrove and S Daniels. 277–312. Cambridge University Press.

Horton, R.E. (1933). The role of infiltration in the hydrologic cycle. Transactions of the American Geophysics Union. 14th Annual Meeting. pp. 446–460.

Horton, R.E. (1945). Erosional development of sıreams and their drainage basins; Hydrophysical approach to quantitative morphology. *Geological Society of America Bulletin*. 56 (3): 275–370. doi:10.1130/0016-7606.

East India Company. 1827. Gurhwal Kumaon. James Hort Surgh. London .

Internation Civil Aviation Organization (ICAO). (2012). Global Navigation Satellite System (GNSS) Manual. ICAO. 2nd Edition. Canada.

Jenson, S.K. and J.O. Domingue. (1988). Extracting Topographic Structure from Digital Elevation Data for Geographic Information System Analysis. *Photogrammetric Engineering and Remote Sensing* 54 (11): 1593–1600.

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

King, L.C. (1953). Canons of landscape evolution. *Geological Society of America Bulletin*. 64 (7): 721–752. doi:10.1130/0016-7606(1953)64[721:cole]2.0.co;2

Mishra, S.V. & Haque, S. M. (2020). Geographies of India-Nepal contestation. https://doi.org/10.31235/osf.io/4jk8q

National Aeronautics and Space Administration's (NASA). (2010). Advanced Spaceborne al Emission and Reflection Radiometer (ASTER) 30-Meter-Resolution Digital Elevation Model (DEM). National Aeronautics and Space Administration's (NASA) Earth Observing System (EOS). Brain Dunbar. USA.

Nayak, S. (2020). India and Nepal's Kalapani Border Dispute: An Explainer. ORF Issue Brief No. 356. April 2020. Observer Research Foundation.

Orton, A. (2010). India's Borderland Disputes: China. Pakistan. Bangladesh and Nepal. Epitome Books. New Delhi. India.

Paudyal, G. (2014). Border Dispute between Nepal and India. Researcher: A Research Journal of Culture and Society. 1(2). 35-48.https://doi.org/10.3126/researcher.v1i2.9884

Penk, W. (1953). Morphological Analysis of Land Forms: A Contribution to Physical Geology. Traslated by Czech. H. and Boswell. K. C.. Macmillan Co. Ltd. London.

Srebro, H. & Israel M.S. 2013. The Process of International Boundary Making. International Boundary Making: FIG COMMISSION 1 Professional Standards and Practice. Srebro H.. Ed. FIG Publication. Copenhagen. Denmark Pp. 17 – 38.

Strachey, J. (1850). Map of Kumau and British Gurhwal. Survey General Office. London.

Strahler. A. N. (1957). Quantitative analysis of watershed geomorphology. *Transactions of the American Geophysical Union*. Volume 38. Number 6. Pp 913–920.

Survey of India (SOI). (1879). Kumau of British Garhwal. *Survey of India*. London.

Survey of India (SOI). (1907). Nepal with Part of Tibet. Second Edition. *Survey of India*. Delhi. India.

Survey of India (SOI). (1928). Map of Nepal: Western Section. *Survey of India*. London.

Survey of India (SOI). (2019). Political Map of India. Eighth edition. *Survey of India*. Delhi. India.

Survey of India (SOI). (2019). Political Map of India. Ninth edition. *Survey of India*. Delhi. India

Survey of India (SOI). (2019). Political Map of India. 9th Edition. SOI. Deharadun. India.

Thakur, P.C. & Shahani, K.K. (2018). The Historical and Geographical Effects Treaty of Sugaouli. Vol. 2 no.7 Multidisciplinary International Journal. Global Research Academy. London UK.PP 6 - 15

Thomos, J. (1817). N. Hindustan. Baldwin. Cradock. Joy. John Cumming and Thomos. J.. London UK.

Tylor, P.J. (1989). Political Geography: World Economy. Nation State. and Locality. 2 eds. Longman scientific and Technical.

United Stated Geological Society (USGS). (1992). Largest River in the United States: Water FACR Sheet. Open Report File 87-242. USGS. Department of Interior.

Young, A.R. & Ramsey, G. (1816). Downloaded from https://web.archive.org/web/20060528083207/http://www.nepalicongress.org.np/contents/nepal/treaties/2.php on March 11. 2020.

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

प्रज्ञा (विज्ञसमीक्षित शोधपत्रिका)

अनुसन्धान लेखका लागि आधारभूत सर्तहरू

क. अनुसन्धान लेख नेपाली भाषामा हुनुपर्ने छ। लेख मौलिक, कुनै पनि जर्नल, पत्रपत्रिका र विद्युतीय माध्यमबाट पूर्वप्रकाशित नभएको हुनुपर्ने छ।

ख. लेख पठाउनुपूर्व लेखसार (Abstract) अनिवार्य पठाउनुपर्ने छ र उक्त लेखसारमा लेखको शीर्षक र लेखकको सङ्क्षिप्त परिचय पनि अनिवार्य हुनुपर्ने छ। लेखसार स्वीकृत भएपछि मात्र लेख पठाउन आग्रह गरिने छ।

ग. लेखको आधारभूत संरचना शीर्षक, लेखसार, शब्दकुन्जी, विषयपरिचय, अध्ययनको विधि, छलफल र नतिजा, निष्कर्ष र सन्दर्भ सामग्रीसूची अनिवार्य हुनुपर्ने छ।

घ. लेखका भित्री पृष्ठमा लेखकको नाम नलेखिएको हुनुपर्ने छ।

ङ. अनुसन्धान लेख ग्राफ, रेखाचित्र, तालिका आदिसहित ३५०० देखि ४००० शब्दसम्म A4 आकारको कागजमा एकतर्फ मात्र प्रिन्ट गरिएको हुनुपर्ने छ। विद्युतीय (Soft Copy) तथा पाण्डुलिपि (Hard Copy) दुवै यस संस्थामा बुझाउनुपर्ने छ र यी दुवै माध्यममा लेखको बेहोरा समान हुनुपर्ने छ।

च. लेखमा सबैभन्दा पछिल्लो संस्करणअनुसार APA पद्धतिको एकरूपतापूर्ण प्रयोग हुनुपर्ने छ।

छ. विश्लेषण र प्रतिपादन गरेका धारणामा लेखक स्वयं जिम्मेवार र जवाफदेही हुनुपर्ने छ।

ज. संरचनागत, पद्धतिगत र गम्भीर भाषिक त्रुटि भएका लेख स्वीकृत हुने छैनन्।

झ. लेख प्रकाशित भएपछि लेखकलाई लेखकस्वसहित पत्रिका उपलब्ध गराइने छ।

ञ. लेख प्रकाशनका सम्बन्धमा सम्पादक मण्डलको निर्णय नै अन्तिम हुने छ।

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान
कमलादी, काठमाडौं । फोन : ०१-४२२१२४२, ४२२१२८३
Website : www.nepalacademy.gov.np

CC-0. Nepal Sanskrit Academy, Kathmandu Collection